Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук

На правах рукописи

Санженаков Александр Афанасьевич

БЛАГО И БЕЗРАЗЛИЧНОЕ В ЭТИКЕ РАННИХ СТОИКОВ

09.00.03 – История философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, доцент
Вольф Марина Николаевна

Новосибирск – 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Основополагающие понятия европейской культуры появились в античности. В их число входят базовые морально-этические идеи, призванные маркировать особого рода отношения субъекта к самому себе и окружающему миру: благо, добродетель, надлежащее, цель жизни. Изучение процесса формирования этих понятий входит в число рядовых задач истории философии, поскольку этика является неотъемлемой и существенной составляющей философии. Неустранимой страницей античной традиции является этическая доктрина Ранней Стои.

В последние десятилетия в отечественной историко-философской науке возник живой интерес к философии стоиков, о чем свидетельствует издание монографий и статей по данной теме. При этом особенный интерес у исследователей вызывает интеллектуальное наследие Древней Стои, не последнюю роль здесь сыграла публикация источников раннестоического учения – фрагментов ранних стоиков – на русском языке[1]. Исследование именно раннего периода Стои может считаться первоочередной задачей стоиковедения, поскольку вся проблематика и специфика стоицизма проистекает из этого периода.

Философия и этика Ранней Стои занимает важное место в общем историко-философском процессе. Унаследовав идеи Гераклита, Сократа, Платона, Аристотеля, мегариков и киников, став одной из самых крупных школ эллинизма (наряду со скептиками и эпикурейцами), являясь связующей нитью между классической древнегреческой философией и позднеантичным мышлением, Стоя внесла свой вклад в интеллектуальную историю западного мира, последствия которого ощутимы далеко за пределами античности. Колоссальное влияние стоицизма во многом объясняется тем, что это была не просто новая философия, но своего рода новое духовное течение. Как отме-

[1] *Фрагменты* ранних стоиков / Пер. и ком. А. А. Столярова. Т. I–III. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998–2010.

чают современные исследователи[1], стоицизм оказал воздействие на христианскую тео-космологию, антропологию и этику (неслучайно среди доксографов стоической философии немало христианских апологетов и отцов церкви), новоевропейскую мысль[2]. Более того, стоический дискурс находит отклик в умах некоторых философов XX века (например, Ж. Делёз, М. Фуко, П. Адо). Также стоит отметить тот факт, что специфическое стоическое мировосприятие и образ жизни были восприняты российской культурой и стали ее элементами[3]. Таким образом, игнорируя философию и этику ранних стоиков, мы не сможем в полной мере понять христианскую, нововременную и современную философские проблематики. Следовательно, стоическое учение (и, прежде всего, его раннестоический период, поскольку именно в этот период формулируются основные догмы школы) требует пристального историко-философского внимания.

В настоящий момент в российском и зарубежном философских сообществах обсуждаются различные проблемы раннестоической философии и этики. Но ряд отдельных вопросов, по собственному признанию историков античной философии, не имеет удовлетворительного решения. К таковым относится проблема соотношения «блага» и «безразличного» в этике ранних стоиков. На ключевой характер этой проблемы обращали внимание многие исследователи. Так, отечественный философ А. А. Гусейнов именует ее не иначе как «внутренний нерв стоической этики»[4], а немецкий исследователь М. Форшнер называл «центральной теоремой»[5] этики Ранней Стои.

---

[1] В частности, А. А. Гусейнов указывает на существенное воздействие стоического учения на последующее развитие этической мысли (прежде всего, христианской), усматривая заметные стоические следы в этике Декарта, Канта, современной западной этике (*Гусейнов А. А.* Двухуровневая структура ценностей в стоической этике // Этика стоицизма: традиции и современность. М.: ИФАН, 1991. С. 26).

[2] Например, английский философ Р. Кедворд в своем «Трактате о свободе воли» воспользовался антропологией Стои, а именно, их учением о ведущем начале души (ἡγεμονικόν), чтобы обосновать свои холистические воззрения на природу человека как существа целостного (coherent being) и преодолеть декартовский дуализм. См.: *Sellars J.* Stoics Against Stoics in Cudworth's A Treatise of Freewill // British Journal for the History of Philosophy. 2012. Vol. 20. Issue 5. P. 935-952.

[3] Проблемы рецепции стоического мировоззрения исследуются историками. См.: *Салимгареев М. В.* Стоя и стоическое наследие в России (Середина XIX–начало XX вв.). Автореф. дисс. к.и.н. Казань, 2004.

[4] *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 169–170.

[5] *Forschner M.* Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. S. 183.

Суть противоречия в кратком виде такова. Основоположники стоицизма постулировали, что «из существующего (ὄντων) одно является благом (ἀγαθά), другое – злом (κακά), третье же – безразличным (ἀδιάφορα)» (ФРС I 190; III 70). Несмотря на то, что три эти области вычленяются самими стоиками из «существующего», по всей видимости, речь идет не просто о свойствах и качествах тех или иных объектов, но прежде всего об отношении человека к этим объектам. Это разделение призвано провести демаркационную линию между моральной и внеморальной областями. Иначе говоря, дистинкция на благо, зло и безразличное в первую очередь рассматривалась стоиками как некая общая схема, способствующая субъекту правильно выстроить свою моральную мотивацию и деятельность.

Благо в этике Ранней Стои понималось как добродетель (ἡ ἀρετή) и определялось как «завершенное состояние души» (ФРС III 197), а также как *единственная* цель (τέλος) жизни человека. Как и большинство античных мыслителей, стоики именовали эту конечную цель «счастьем» (ἡ εὐδαιμονία), определяя ее как жизнь согласную с природой. Злом же они считали противоположное, то есть жизнь, протекающую в несогласии с природой, и квалифицировали ее как порок (ἡ κακία), который есть не что иное, как состояние души, но, в отличие от блага, не является завершенным и неизменным. Благо следует избирать, порок – избегать (ФРС I 366), все прочее они расценивали как безразличное (τὸ ἀδιάφορον), то есть как то, что с точки зрения абсолютной морали недостойно ни избрания, ни избегания. В то же время, согласно стоикам, лишь немногие могут считаться воистину добродетельными и благими. Моральные абсолюты в полной мере реализованы только в мудреце (ὁ σοφός). Поэтому только мудрец обладает благом и добродетелью.

Из всего сказанного следует, что если человек обладает благом и достиг конечной цели жизни, то все прочее лежит вне сферы его интересов и стремлений (ибо для мудреца высшая и единственная цель – это совершенное состояние его собственной души, то есть благо). Поэтому любая деятель-

ность такого человека, направленная на что-то иное помимо блага, будет противоречить допущению, что данный человек обладает благом[1]. В то же время сами стоики нарушают эту стройную и ригористическую систему, когда начинают различать в сфере безразличного предпочитаемое (προηγμένον) безразличное и непредпочитаемое (ἀποπροηγμένον), каждое из которых детерминирует мотивацию и образ действий индивида (первое вызывает к себе влечение, ибо согласно с природой, второе – отторжение, ибо противно природе) (ФРС I 192, III 122). При этом необходимость производить выбор в рамках безразличного и действовать согласно этому выбору налагается на всех людей, даже на мудреца – того, кто уже обладает благом и, казалось бы, не нуждается в каких-либо выборах и действиях.

Таким образом, налицо противоречие[2]: с одной стороны, человек, обладающий благом, не совершает выбор в рамках безразличного, ведь в противном случае он стремился бы к чему-то иному, чем к обладанию совершенным состоянием души или благом. С другой стороны, выбор и деятельность в рамках безразличного осуществляется каждым человеком, в том числе и мудрецом, обладающим благом.

Отношение исследователей к этому противоречию неоднозначно. Некоторые полагали его неустранимым, другие – просто закрывали на него глаза. Большинство же, признавая наличие затруднения, пыталось найти из него выход. Решение этой проблемы является крайне важной задачей для истории философии. Во-первых, без четкого понимания сути взаимоотношения раннестоического блага и безразличного невозможна полная реконструкция этических воззрений представителей Ранней Стои. Во-вторых, решение этой проблемы положительно скажется на реконструкции раннестоической философии в целом. Связано это с тем, что стоическая философия отличается

[1] Иными словами, если некто стремится не к благу (которое есть совершенное состояние души), то он не является мудрецом, ибо мудрец избирает и стремится к совершенному состоянию души и только к совершенному состоянию души. Человек немудрый и порочный полагает за благо все что угодно из области безразличного, но только не совершенство собственной души.

[2] Заметим, что данное противоречие было закреплено в виде терминологического несоответствия: в «безразличном» (которое по определению не поддается градации) вычленяется «предпочитаемое безразличное» и «непредпочитаемое».

единством физики, логики и этики (это признавали сами стоики, а историки античной философии неоднократно обращали на это внимание), поэтому мы можем с уверенностью утверждать, что вопросы этики затрагивают интересы физики и логики. Наконец, в-третьих, выяснив суть взаимоотношения блага и безразличного в раннестоической философии, мы внесем определенную лепту в осмысление этих понятий не только в рамках эллинизма, но и античности в целом.

Таким образом, *тема исследования – выявление сути взаимоотношений между благом и безразличным в этике ранних стоиков – является актуальной.*

Степень разработанности проблемы. На мировоззренческом уровне интерес к раннестоическому наследию в мировом сообществе присутствовал всегда. Если говорить о серьезном научном интересе, то на западе он начинается с работы Э. Целлера «Философия греков в ее историческом развитии». В отечественной науке живой интерес к наследию Стои, связанный с изданием переводов раннестоического корпуса текстов, возникнув примерно полтора десятилетия назад, до сих пор не ослабевает. В то же время проблемы философии стоиков интересовали и дореволюционных исследователей (*С. Н. Трубецкой, И. А. Невзоров*), большая часть которых делала особый акцент на теологической стороне учения Поздней Стои в соотношении с христианской догматикой (*А. Мельгунов, В. Фаминский, О. М. Новицкий*). В советский период стоическая философия также не была обделена вниманием (*В. Ф. Асмус, А. С. Богомолов, А. Ф. Лосев, А. Н. Чанышев*).

Проблема соотношения блага и безразличного тем или иным образом представлена в зарубежных (*E. Zeller, J. M. Rist, A. A. Long, B. Inwood, M. Pohlenz, M. Schofield, J. B. Goulde, A. Graeser*) и отечественных (*А. А. Столяров, А. С. Степанова*) обзорных работах, посвященных философии Ранней Стои в целом. Рассмотрев данную проблему, некоторые из авторов заключают, что не берутся предложить совершенно удовлетворительного

выхода из этого противоречия[1], другие обращают внимание на то, что «благо, будучи этической категорией, по существу, превращалось в учении стоиков в логическую категорию»[2], тем самым переносят вопрос в рамки гносеологии. Скорее исключением из правила являются те обзорные работы, в которых данная проблема обходится стороной[3].

Специально вопросами этики Ранней Стои занимались следующие исследователи: *П. А. Гаджикурбанова*, *С. С. Аванесов*, *А. С. Степанова*, *А. А. Гусейнов*, *C. Jedan*, *M. Forschner*, *J. Mansfeld*, *M. Schofield*, *N. P. White*, *B. Guckes*, *A. Dyroff*, *B. Inwood*, *R. Barney*, *T. Brennan*, *T. Engberg-Pedersen*, *M. Frede*, *I. G. Kidd*, *R. Sorabji.*

Большинство исследователей этики Ранней Стои предлагают решать вопрос соотношения блага и безразличного через интерпретацию, согласно которой благо и безразличное соотнесены как принцип и материя поступка[4]. Иного мнения придерживается Д. Цекуракис. С его точки зрения действия в области безразличного не могут соотноситься с благими действиями, ибо первые относятся к своему материалу как к своему ἀρχή и остаются на одном с ним уровне[5], чего нельзя сказать о добродетельных действиях. Б. Инвуд рассматривал этику стоиков преимущественно через призму стоического понимания влечения и человеческой деятельности[6]. Интересный и продуктивный подход был предложен Т. Энгберг-Педерсеном. Этот исследователь обратил внимание, что выбор и деятельность в стоицизме имеют интенциональную природу[7]. К. Джедан расценивает этику стоиков как учение, получившее мощное влияние религиозного мировоззрения. Наконец, отметим,

---

[1] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Групп», 1995. С. 216.

[2] *Степанова А. С.* Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995. С. 159.

[3] *Михель Д. В., Михель И. В.* Античная философия эпохи эллинизма. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1998.

[4] Такую позицию занимают *J. M. Rist, G. Nebel, C. Jedan, А. А. Столяров, П. А. Гаджикурбанова.*

[5] *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of the early Stoic Ethics. Wiesbaden: Steiner, 1974. P. 21.

[6] *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford: Clarendon Press, 1985; *Inwood B.* Goal and Target in Stoicism // The Journal of Philosophy. 1986. Vol. 83, No. 10. P. 547–556.

[7] *Engberg-Pedersen T.* The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. Aarhus: Aarhus University Press, 1990. 278 p.

что некоторые исследователи вовсе не видели проблемы в том, что стоики вычленяли помимо блага область безразличного[1].

Особый интерес для нашего исследования представляет недавно вышедшая в свет работа П. А. Гаджикурбановой «Этика Ранней Стои: учение о должном» (2012). Книга посвящена этической доктрине Ранней Стои, и в особенности двум понятиям – «надлежащему» (καθῆκον) и «нравственно-правильному действию» (κατόρθωμα). Так как «надлежащее» в раннестоической философии призвано выразить основные требования к образу действий в рамках безразличного, а «нравственно-правильное действие» – в рамках блага, тема этой книги очень близка нашему исследованию. «В этих понятиях и характере их соотношения, – отмечает автор, – сфокусирована специфика и своеобразие этического учения Ранней Стои, и в то же время с ними непосредственным образом связаны его ключевые проблемы: соотношение высшего блага и относительных ценностей, естественно-природного и добродетельного в человеческой деятельности…»[2]. Обладая множеством достоинств, эта монография не может отменить необходимости в новых исследованиях по этике Ранней Стои. Проанализировав несколько вариантов реконструкции раннестоической этики, автор приходит к неутешительному заключению о невозможности полностью устранить «двойственность и внутреннее напряжение, существующее между двумя сферами стоической этики»[3]. Настоящее исследование представляет собой новую попытку разрешения этой проблемы.

Объектом исследования является этика ранних стоиков, отраженная в корпусе раннестоических текстов (SVF, ФРС).

Предметом исследования является раннестоическое учение о благе и безразличном.

---

[1] К таковым относится, например, Дж. Донахью: *Donahue J. R.* Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria // Traditio. 1963. Vol. 19. P. 440.

[2] *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 5–6.

[3] *Гаджикурбанова П. А.* Цит. Соч. С. 146.

Цель исследования состоит в выявлении того, каким образом в раннестоической этике выбор и деятельность в сфере безразличного может непротиворечиво согласовываться с благим состоянием души мудреца.

Поставленная цель достигается с помощью решения следующих **исследовательских задач:**

1. Выявить предпосылки формирования исследуемой проблематики в достоический период философии. Реконструировать ее взаимосвязь с древнегреческим идеалом «*калокагатии*»;
2. Объяснить необходимость выбора и деятельности стоического мудреца в сфере безразличного;
3. Раскрыть смысловое содержание раннестоического понятия «благо»;
4. Реконструировать смысловое содержание раннестоического понятия «безразличное».
5. Обосновать возможность непротиворечивого согласования блага и безразличного в раннестоической этике.

Методологические основы исследования.

В настоящем исследовании использовались стандартные историко-философские методы, среди которых главенствующее положение занимает метод реконструкции. Данный метод имеет несколько разновидностей. В нашем исследовании мы по большей части использовали наиболее распространенную его разновидность – реконструкцию как воссоздание концептуального содержания философского учения[1]. Вместе с тем частично мы применяли реконструкцию как метод, направленный на выявление проблем, решением которых занимался исследуемый философ[2]. Также мы использовали авторский метод ретроспективной реконструкции, который предполагает,

[1] Подробное объяснение сущности этого метода см.: *Горан В. П.* Теоретические и методологические проблемы истории западной философии: монография / В. П. Горан, отв. ред. В. Н. Карпович, Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 2007. С. 149–156.

[2] Эта разновидность реконструкции, именуемая «проблемным подходом», разрабатывается и успешно применяется новосибирскими историками философии. См.: *Горан В. П.* Цит. Соч. С. 156–166; *Вольф М. Н., Берестов И. В.* Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Том 1. Вып. 2. 2007. С. 203–246.

что, зная результат развития понятия (итоговый комплекс смыслов), мы выявляем пути его становления, при этом прямое обращение к самому термину не является необходимым. Неотъемлемой составляющей процедуры реконструкции явилась наша интерпретация доксографиического материала по значимым для исследования вопросам. Использовался сравнительный анализ, методы сопоставления, обобщения исследовательских данных. Принимая во внимание то, что тексты доксографов представлены на древнегреческом и латинском языках, мы в нашей работе применили терминологический анализ употребления иноязычных терминов.

Научная новизна исследования

1. Выявлена преемственность содержания достоического идеала «калокагатии» со стоическим решением проблемы соотношения блага и безразличного;

2. Необходимость деятельности мудреца в сфере безразличного объяснена в контексте интерпретации стоического «импульса» как односложного стремления, которое имеет один и только один интенциональный объект;

3. На основе анализа представлений стоиков о *знании* и *завершенном неизменном состоянии души* впервые обосновано, что благо есть идеально-нравственное состояние души, которое *не может* быть сформировано под воздействием внешнего мира, но которое определяет деятельность человека во внешнем мире;

4. Впервые обоснована оправданность усматривать в стоическом безразличном два аспекта: 1) безразличное как *тело*, 2) безразличное как *тело* и *бестелесное суждение* относительно этого тела;

5. С опорой на анализ стоического понятия «влечение» обосновано, что благо в этике Ранней Стои имеет единственно возможный способ осуществления – *разумный выбор* в сфере безразличного.

Результаты настоящего исследования заключены в следующих **основных положениях, которые выносятся на защиту**.

1. Установлено, что концептуальный каркас понятия «*калокагатия*» в достоической философии задается посредством двух ценностно-нагруженных смысловых оттенков: прекрасное само по себе и так называемые природные блага. У стоиков эти ценностные ориентиры претерпели трансформацию, и нашли свое выражение в виде понятий «благо» и «безразличное».

2. Выявлено, что необходимость стоического мудреца действовать в сфере безразличного объясняется тем, что его добродетель может реализоваться только через выбор в этой сфере.

3. Установлено, что благо стоики понимали как идеально-нравственное состояние, которое не может быть достигнуто посредством правильного избрания в сфере безразличного. Но, обладая таким состоянием, человек будет производить выбор в безразличном безупречным образом, основой чего является добродетельный настрой его души, гарантированный знанием.

4. В результате выявления содержания стоического понятия «безразличное», сделан вывод, что в этом понятии следует выделять два смысловых уровня: 1) безразличное как *телесные* объекты внешнего мира, при этом безразличное есть нечто обусловленное и ситуативное; 2) и безразличное как тело вкупе с *бестелесным суждением*, высказанным относительно этого тела. Такое различение позволяет сгладить «врожденный» порок этики Ранней Стои, который оформлен в виде терминологического несоответствия: в «безразличном» (которое как будто бы, исходя из содержания термина, не должно поддаваться градации) вычленяется «предпочитаемое безразличное» и «непредпочитаемое». Согласно предложенной нами дистинкции, безразличное, с одной стороны, действительно аксиологически нейтрально и внутренне неразличимо, ибо есть только телесный объект внешнего мира. С другой стороны, к безразличному можно относиться оценочно, постольку, поскольку оно может пониматься как тело вкупе с бестелесным суждением, высказанным относительно этого тела.

5. Выявлено, что благо может реализоваться на практике только посредством разумного влечения и уклонения, то есть через правильное отношение к предпочитаемому и непредпочитаемому безразличному. При этом деятельность в сфере безразличного производится не ради безразличных вещей (и именно поэтому они именуются «безразличными»), а ради добродетели и того, что ей причастно. Производя разумный выбор в рамках безразличного, мудрец тем самым избирает благо, то есть добродетель, ибо последняя есть состояние души, позволяющее относиться к предметам из области безразличного единственно правильным способом – разумно избирать те, что имеют ценность, и разумно избегать тех, что лишены ценности.

Теоретическая значимость работы заключается в возможности использования ее результатов в историко-философских исследованиях по античной философии и этике. Теоретические выводы исследования относительно моральной психологии, природы должного, характера раннестоического эвдемонизма и учения о действии могут представлять интерес для современной моральной философии.

Практическая значимость работы заключается в возможности применения ее результатов в преподавании истории античной этики и философии.

Апробация работы. Основные положения данного исследования были многократно представлены в виде докладов на научных семинарах Сектора истории философии Института философии и права СО РАН (2009–2013 гг.). Также результаты диссертационной работы освещались автором в докладах и были представлены в виде тезисов на различных научных конференциях (г. Новосибирск, г. Томск, г. Красноярск, г. Санкт-Петербург, г. Киев) и на V Российском философском конгрессе (г. Новосибирск). Результаты исследования представлены в шестнадцати научных публикациях, которые отражают основное содержание работы.

Список опубликованных работ по теме исследования:

1. Санженаков А. А. Благо и безразличное в философии Ранней Стои // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2011. Т. 9. Вып. 1. С. 98–101.

2. Санженаков А. А. Понятия «расположение» и «уклад души» у Аристотеля и ранних стоиков // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2011. Т. 9. Вып. 4. С. 113–117.

3. Санженаков А. А. Нравственно-правильное действие в стоицизме // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012. Т. 10. Вып. 2. С. 151–156.

4. Санженаков А. А. Гносеолого-онтологическое содержание раннестоического понятия «безразличное» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 1. С. 133–137.

5. Санженаков А. А. Влечение и его роль в этике стоиков // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 2. С. 126–130.

6. Санженаков А. А. Психологический монизм стоиков // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 3. С. 126–130.

7. Санженаков А. А. *Калокагатия* в корпусе текстов Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 69–74.

8. Санженаков А. А. К вопросу о статусе «мудрого» (sofos) и «достойного» (spoudaios) в философии Ранней Стои // Материалы XLVII Международной научной студенческой конференции «Студент и научно-технический прогресс»: Философия / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2009. С. 22–23.

9. Санженаков А. А. Благо и безразличное в раннестоической философии // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том 1. Новосибирск: Параллель, 2009. С. 477–478.

10. Санженаков А. А. Возможно ли добродетельное действие в стоической этике? // Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы. Сборник статей общероссийской молодежной конференции. СПб., 2011. С. 42–44.

11. Санженаков А. А. Осмысление раннестоического понятия «автаркия» // Материалы IX региональной научной конференции молодых ученых Сибири в области гуманитарных и социальных наук «Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований». Новосибирск, 2011. С. 64–66.

12. Санженаков А. А. Аристон Хиосский: место и роль в стоицизме // Материалы 50-й Международной научной студенческой конференции «Студент и научно-технический прогресс»: Философия (Новосибирск, 13–19 апреля 2012 г.). Новосибирск, 2012. С. 34–35.

13. Санженаков А. А. Подлинные и мнимые блага в ранней философии Платона // Интеллектуальный потенциал Сибири для развития России: Философия – Наука – Образование: сборник статей Второй Всероссийской научной конференции «Сибирский философский семинар». Красноярск, 2012. С. 94–95.

14. Санженаков А. А. Свобода и необходимость в раннем стоицизме // Этика и бизнес: философские, методологические и мировоззренческие аспекты – 2011. Сборник статей студентов и аспирантов по итогам XIII Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (Красноярск, 22 декабря 2011 г.). Красноярск, 2012. С. 71–75.

15. Санженаков А. А. Этика и онтология ранних стоиков: опыт реконструкции понятия «безразличное» // Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы. Сборник статей / Под ред. В. Ю. Перова, Д. А. Гусева. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 68–75.

16. Знание и критерий истины в стоицизме // Общество знания: философия, управление, образование. Сб. статей III Сибирского философского семинара (Всероссийской научной конференции с международным участием). Томск: Изд-во Том. ун-та, 2013. С. 349–352.

Структура диссертации. Структура исследования определяется целью и последовательностью решения исследовательских задач. Диссертация состоит из введения, трех глав, восьми параграфов, заключения, списка исполь-

зованной литературы, включающего 145 наименований, и списка сокращений. Общий объем работы – 152 страницы.

ГЛАВА I. ГЕНЕЗИС ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О БЛАГЕ И БЕЗРАЗЛИЧНОМ В ДОСТОИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Представления о благе и безразличном в ранней греческой философии

Любая философская школа включена в единый историко-философский процесс. Едва ли найдется такой мыслитель, который жил и работал бы в полном интеллектуальном вакууме. Предыдущая традиция, так или иначе, влияет на последующие поколения, делая их зависимыми от нее. В связи с этим историку философии необходимо выяснить, как предшествующие идеи повлияли на исследуемый период. Все это справедливо и по отношению к раннестоической этике. Поэтому мы полностью согласны со следующим утверждением А. С. Степановой: «стоики не могли не опираться на эту могучую философскую традицию (досократическую и перипатетическую – *А. С.*), к которой всегда относились с большим почтением»[1].

В настоящей главе мы представим историю проблемы соотношения блага и безразличного в достоический период античной философии. При этом мы отдаем себе отчет в том, что предыдущая философская традиция имела свою специфику и ставила собственные вопросы, которые во многом могут не совпадать с интересами и видением стоиков. Однако мы считаем возможным говорить если не об истории самой проблемы, то, как минимум, о ее зачатках и предпосылках[2]. Такая точка зрения оправдана еще и тем обстоятельством, что понятие «безразличие» (ἀδιαφορία) было введено в философский словарь только учеником Зенона Китийского – Аристоном из

---

[1] *Степанова А. С.* Физика стоиков: доминирующие принципы онто-космологической концепции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 6.

[2] Существует интересный и продуктивный подход (названный его авторами – И. В. Берестовым и М. Н. Вольф – *проблемным подходом*) к историко-философскому процессу как «процессу последовательного решения устойчивого набора универсальных проблем, однозначное и исчерпывающее решение которых невозможно, но зато вполне возможно предложить конкретный набор вполне приемлемых решений или аргументов в пользу того или иного решения» (*Вольф М. Н.* Эпистемология Гераклита Эфесского // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В. П. Горан, М. Н. Вольф и др.; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние. Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 71). По большей части мы согласны с данным подходом и будем использовать его в диссертационном исследовании. В частности, именно благодаря данному подходу мы получаем возможность усматривать проблематику стоиков задолго до возникновения стоицизма.

Хиоса (ФРС I 38, 351). То же самое касается и разделения безразличных вещей на «предпочитаемые» (προηγμένα) и «непредпочитаемые» (ἀποπροηγμένα), которые впервые стал использовать Зенон. До него эта область морально индифферентного обозначалась просто словосочетанием «ни хорошее ни дурное». Например, в платоновском «Лисиде» Сократ говорит Менексену: «Мне представляется, что существует как бы неких три рода – хорошее, дурное и третье – ни хорошее ни дурное (τὸ δ᾽ οὔτ᾽ ἀγαθὸν οὔτε κακόν)» (*Lys.* 216 d). Однако за выделением этой области не последовало ее теоретического осмысления, которое мы можем наблюдать в раннестоической философии. Что касается понятия «благо» (ἀγαθόν), то следует отметить, что оно также не сразу вошло в философский обиход. В традиционном древнегреческом сознании лексема τὸ ἀγαθόν обозначала «добро, имущество, богатство»[1]. Яркую иллюстрацию такого значения мы видим у *Геродота Галикарнасского*, когда он описывает военные сборы Креза на Каппадокию. «Во время приготовлений к походу на персов один лидиец дал царю такой совет: Царь! Ты собираешься в поход на людей, которые носят кожаные штаны и другую одежду из кожи; едят же они не столько, сколько пожелают, а сколько у них есть пищи, так как обитают в земле суровой. Кроме того, они не пьют вина, довольствуясь лишь водой. Нет у них ни смокв и никаких других полезных плодов (οὐκ ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν). Если ты и одолеешь их, то что возьмешь у народа, лишенного всех благ?»[2]. Благо в этом тексте равнозначно таким вещам, как питье, пища, одежда и т. п. С одной стороны, это говорит о разнородном содержании данного понятия, с другой – о сугубо инструментальном отношении к благу (оно есть то, что способствует

[1] «У греков классической поры философские термины еще не достаются из рук многовековой традиции, не запечатлеваются для специфического функционирования; чаще всего это слова “домашние”, “первые попавшиеся”, простоту которых труднее всего схватить и уж совсем невозможно передать в переводе» (*Аверинцев С. С.* Образ античности. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 112). Если это суждение правомерно по отношению к классическому периоду философии, то оно верно a fortiori и по отношению к более ранним этапам древнегреческой мысли.

[2] *Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 32–33.

так называемому материальному благополучию[1]). В русском языке аналогичным понятием выступает «добро», одним из смыслов которого является материальное благосостояние. Итак, исходя из первоначальных смыслов, которыми наделялось слово «благо», мы можем заключить, что оно, будучи понятийно оформленным, тем не менее, еще не было включено в какие-либо этические теории[2].

Когда зарождается древнегреческая философия, язык эллинов претерпевает ряд метаморфоз. Новые формы мышления требовали новых форм выражения, отличных от тех, что использовало традиционное сознание. Языковая пластика совершенствовалась посредством образования новых слов и придания иного смысла уже имеющимся понятиям. Так произошло и с понятием «благо».

Первые древнегреческие философы стали отождествлять благо с совершенно иными вещами. И первым шагом в осмыслении сути блага стал отказ от его множественности. Как в физике ранние греческие философы пытались отыскать одно начало, так в этике они призывают отыскать единственно верный критерий правильного поведения. В большинстве случаев таким источником служит мудрость (ἡ σοφία), которая персонифицировалась в мудреце (ὁ σοφός). По этому поводу А. А. Гусейнов пишет следующее: «В рамках античного морального канона добродетель (человеческое совершенство) сопрягалась с мудростью и мудрецами. Это обстоятельство предопределило философский характер зарождающейся этической рефлексии и

---

[1] Любопытно отметить, что отождествление блага с материальным благосостоянием обязательно вносит дисперсность в его смысл. В самом деле, что есть благополучие? На этот вопрос невозможно дать односложный ответ. Это и здоровье, и деньги, и наличие друзей, и положение в обществе и т. д.

[2] Вместе с тем не стоит забывать, что даже в таком, еще не вполне оформленном виде, с довольно широким и аморфным содержанием (в рамки которого попадает все, что приносит моральному агенту чувство наслаждения и ощущение довольства жизнью), понятие «благо» уже может служить базисом для простейших жизненных ориентиров, которыми так или иначе неизменно руководствуется каждый здравомыслящий человек. Демокрит одним из первых просто и четко артикулировал подобные ориентиры: «Удовольствие и страдание служит критериями решений относительно того, к чему следует стремиться и чего избегать» (МДГ 79). Такого рода перво-принципы, индуктивно выведенные из повседневной моральной практики, могут стать фундаментом для гедонистической этики. Однако из этих принципов может взрасти и альтруистическая линия, а также различные симбиотические варианты, ярким примером которых является утилитаристская этика. Тем не менее, любая этическая теория требует теоретического осмысления и обоснования своих положений, сами по себе понятия «благо», «добро», пусть и связанные с наслаждением и удовольствием, не могут предоставить нам такого рода осмысление и обоснование.

этическую направленность зарождающейся философии. Если добродетель человека состоит в умерении страстей на основе указаний разума, то для того чтобы быть добродетельным, надо знать, какие из этих указаний являются правильными. Так этика, еще не появившись, попадает в зависимость от гносеологии. Но с другой стороны, для того чтобы знание о мире вело к добродетели, оно должно быть знанием того, что составляет сокровенный смысл последней. Так гносеология изначально оказывается этически ориентированной»[1]. Понимание блага как мудрости можно проследить от Фалеса (*DL* I 35) до Сократа (Xen. *Memor.* III, 9, 4, *Apol.* 30 a–b). С нашей точки зрения существенной стороной этого понимания является то, что благо, отождествленное с мудростью, не только приобретает элитарный и абсолютистский характер, но еще избавляется от множественности и дисперсности содержания, то есть объем понятия в разы сокращается.

По всей видимости, отождествление блага и мудрости предполагает серьезную корректировку традиционных этико-аксиологических представлений, или даже их отрицание. Иными словами, *подлинное благо*, которое стало концептуально оформляться уже на самых ранних этапах греческой философии, а явно выраженное в учениях Демокрита, софистов и Платона, противопоставляется *мнимому благу*[2] толпы. В этом месте предположительно и зарождается стоическая проблематика соотношения блага и безразличного (как того, что индифферентно с точки зрения морали, но невежественной массе представляется чем-то полезным и желанным). Здесь уместно обратиться к работе В. Вундта «Этические системы», в которой он отмечает, что мышление ранних греческих философов по большей части было «космологи-

---

[1] *Гусейнов А. А.* Античная этика. М.: Гардарики, 2003. С. 37.

[2] В марте 2012 года в Институте философии РАН (г. Москва) был представлен доклад А. В. Серегина «“Евтидем” и критика неморального блага и зла в античной философской этике», в котором было продемонстрировано, что противопоставление подлинного (т. е. морального) блага мнимому (т. е. неморальному) происходит еще в философии раннего Платона (а некоторые начатки данной традиции просматриваются и ранее), и лишь затем перекочевывает в стоицизм. Соглашаясь с данным утверждением, мы в этом параграфе попытаемся проследить становление этой традиции (разделяющей и противопоставляющей подлинное и мнимое благо).

ческим»[1]. И, как следствие, этические вопросы не вызывали большого интереса. Однако на данном этапе происходит важный процесс становления моральной проблематики, который выражался в критике традиционной религии и норм поведения. Данное обстоятельство приводит к тому, что становление этической теории происходит через *негативные утверждения*[2], то есть отрицание и критику традиционных представлений. Основными действующими лицами здесь являются милетская школа, элеаты, пифагорейцы, Гераклит. Вместе с тем, стоит отметить, что эта тенденция только намечалась этими мыслителями, но в полной мере она проявилась только благодаря софистам: «Самостоятельное этическое мышление греков начинает с полного отрицания или, по крайней мере, с решительного подкапывания той субстанциальной нравственности, которая без всякого размышления связывала отдельное лицо законами его государства, нравами и обычаями его народа и учила его видеть добро и правду в согласии поступков с этими факторами. Из непосредственного размышления над условиями жизни, из правотворящего инстинкта народа выросли эти правила и нормы; как объективная сила с властью неизменно данных фактов стояли они перед отдельной личностью, не возбуждая вопроса об основной причине, заключающейся в них, различий. Вопрос этот впервые возник в софистике»[3].

Итак, предтечей стоической проблематики соотношения блага и безразличного может служить представление первых философов о тождестве блага и мудрости. В этом представлении мы можем угадать наметившуюся тенденцию к отрицанию традиционных многовековых устоев, которые фундировали общество, не требуя излишней рефлексии от индивида. По большей части, согласно этим традиционным представлениям благо есть то, что способствует материальному достатку (питье, пища, одежда и т. п.), такое истолкование блага вносит дисперсность и множественность в его смысл,

---

[1] *Wundt W.* Ethics: An Investigation of the Facts and Laws of the Moral Life. L.: Swan Sonnenschein & Co. Lim, NY: The Macmillan Co, 1906. P. 3.

[2] *Wundt W* Op. cit. P. 4.

[3] *Иодль Ф.* История этики в новой философии: От античности до конца восемнадцатого столетия. Пер. с нем. / Под ред. и с пред. В. С. Соловьева. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. 1.

объем понятия разрастается и начинает включать бесконечно широкий набор предметов, что в большинстве случаев приводит к содержательной неясности понятия. Именно от такого понимания отказываются первые философы. Но в полной мере это отрицание происходит только в софистике.

Если рассматривать становление проблематики соотношения блага и безразличного через призму критики традиционных представлений, то следует обратить внимание на такое важное для древних греков понятие, как «*калокагатия*» (καλοκἀγαθία).

§ 2. Проблема соотношения блага и безразличного в свете понятия «калокагатия»

Понятие «калокагатия» во многом противоречиво. С одной стороны, оно было призвано обозначить общегреческий идеал гражданина, эталон, сочетающий в себе все самое лучшее. Но, как ни странно, это понятие не пользовалось большой популярностью среди греческих авторов (поэты не использовали его, оно имело хождение только среди философов, однако и здесь оно встречается крайне редко[1]). В слове *калокагатия* (καλοκἀγαθία, καλὸς κἀγαθός) объединены два прилагательных – καλός (прекрасный) и ἀγαθός (хороший, добрый). По всей видимости, впервые оно употребляется во времена так называемых Семи мудрецов. Так, Аполлодор в книге «О философских школах» приписывает Солону такие слова: «Прекрасным и добрым (καλοκἀγαθίαν) верь больше, чем поклявшимся»[2]. Йегер, как и многие другие исследователи, связывает идеал *калокагатии* с аристократическим сословием, где этот идеал зарождается и культивируется, что позволяет проводить параллели с английским «*gentleman*»[3]. В то же время предположение, что *калокагатия* использовалась как эпитет аристократии ранее V в. до н. э.,

[1] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. VIII. Кн. 2. Итоги тысячелетнего развития. М.: Фолио, 2000. С. 492.

[2] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 72.

[3] *Йегер В.* Пайдейя: воспитание античного грека. Т. 1. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2001. С. 30.

некоторыми исследователями подвергается сомнению[1]. Нам представляется достоверным тезис, согласно которому «идеал калокагатии с течением времени менялся: постепенно все большее значение приобретала внутренняя красота»[2], то есть нравственное совершенство индивида. При этом мы полагаем, что свой завершающий этап становления идеал *калокагатии* находит в этике ранних стоиков, а именно, в тезисе Хрисиппа из Сол: «только нравственно-прекрасное есть благо (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι)» (SVF III 30).

В корпусе текстов Платона словосочетание καλὸς κἀγαθός встречается в различных вариациях и в разных смысловых контекстах. Прежде всего, бросается в глаза эстетический аспект этого понятия. Для Платона *калокагатийный* человек – это человек красивый. Другой вопрос, *чем* красивый? Однозначного ответа в диалогах Платона нет. *Калокагатия* может быть и красотой души, и красотой тела. Например, при описании юноши Евтидема в одноименном диалоге он прибегает к формуле καλὸς καὶ ἀγαθός для обозначения сугубо внешней, физической красоты (*Euthyd.* 271 b4). На это указывает добавление τὴν ὄψιν (внешним видом, наружностью). В другом диалоге *калокагатия* уже выступает как характеристика, несводимая к внешней красоте. Это явствует из таких слов: он выделялся «всем своим видом – не только заслуживающей хвалы красотою, но и явными внутренними достоинствами (τὴν ὄψιν διαφέρων, οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον ἄξιος ἀκοῦσαι, ἀλλ' ὅτι καλὸς τε κἀγαθός)»[3] (*Lys.* 207 a3). Подобное противопоставление можно встретить в «Протагоре»: «совсем еще мальчик, безупречный, как я полагаю, по своим природным задаткам (καλόν τε κἀγαθὸν τὴν φύσιν), а на вид очень красивый (καλός)» (*Prot.* 315 e1). Таким образом, в текстах Платона *калокагатия* местами отождествляется с прекрасным внешним обликом, местами же с чем-то, что не может быть сведено только к внешним данным.

---

[1] *Donlan W.* The origin of kalos kagathos // The American Journal of Philology. 1973. Vol. 94. No. 4. P. 366.

[2] *Лосев А.Ф.* Примечания. Указатели. Алкивиад I // *Платон.* Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 733.

[3] Перевод Платона дается по: *Платон.* Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

Другой смысловой спектр, обнаруживаемый в понятии *калокагатия* в текстах Платона, может быть сформулирован в виде вопроса: каков источник калокагатии, она врожденна или же обретается через образование и обучение? Так как в ряде случаев Платон говорит о природной (καλός τε κἀγαθὸς τὴν φύσιν – *Euthyd.* 273 a8, *Resp.* 376 c5) *калокагатии*, мы можем заключить, что этико-эстетический идеал платоновского человека находил свои предпосылки в природных задатках. Это предположение только крепнет, когда мы читаем диалоги, в которых Платон подвергает сомнению способность софистов обучить добродетели. Например, Сократ обращается к Протагору с такими словами: «Ведь ты не только считаешь себя человеком безукоризненным (καλὸς κἀγαθὸς) и действительно являешься достойным, но думаешь, что можешь сделать хорошими и других» (*Prot.* 348 e3). В другом диалоге он настойчиво выясняет, кого же Калликл сделал достойным человеком: «Что, стал ли в прежние времена кто-нибудь из афинян лучше благодаря Калliклу? Есть ли хоть один человек, иноземец или афинский гражданин, раб или свободный, безразлично, который прежде был бы дурным – несправедливым, распущенным и безрассудным, а Калликл превратил бы его в человека достойного (καλός τε κἀγαθὸς)?» (*Gorg.* 515 a6). Подобные рассуждения можно прочесть и в диалоге «Лахет» (186 c4). Естественно, это не значит, что *калокагатия* и добродетельность могут развиваться в человеке без каких-либо усилий, напротив, таковые необходимы, но источник их должен находиться не вовне, а внутри ученика, в противном случае все воспитания учителей тщетны.

Такое истолкование платоновской *калокагатии* противоречит нашему тезису, который гласит, что идеал *калокагатии* с течением времени изменялся, при этом все большее значение приобретала внутренняя красота, под которой необходимо понимать моральное совершенство. Если Платон мыслит *калокагатию* как нечто подобное хорошей наследственности, доставшейся от благородных родителей, при этом то и дело понимает под *калокагатией* физическую красоту, то получается, что платоновский идеал *калокагатии* ни-

чем не отличается от аристократического идеала, где большое значение имеет родство и наследственность. Это, впрочем, в некоторой степени объясняется как его аристократическим происхождением, так и общим антидемократическим характером его философии. Тем не менее, такое истолкование вступает в противоречие с той ригористической этикой Платона, которую он демонстрирует в диалоге «Горгий», когда отстаивает тезис: творить несправедливость хуже, чем терпеть несправедливость (*Gorg.* 474 c–d). Там же он отождествляет прекрасное (мы сказали бы в данном случае *нравственно*-прекрасное) и благо, при этом делает это в стоическом духе, то есть без эстетических коннотатов (под прекрасным понимается не красивое, а достойное похвалы).

Все это наводит нас на следующую мысль. По всей видимости, понятие *калокагатия* употребляется Платоном как хорошо известная, почти простонародная (то есть известная каждому) фигура речи, не требующая особых пояснений и сложного анализа, в то же время, обладающая достаточным объемом, чтобы там поместились как эстетические смыслы, так и природный акцент.

Для того чтобы разрешить сложившееся затруднение, мы воспользуемся *методом ретроспективной реконструкции*. Этот метод предполагает, что, зная результат развития понятия (итоговый комплекс смыслов), мы выявляем пути его становления, при этом прямое обращение к самому термину не является необходимым, ибо важен именно смысловой комплекс, а не его терминологическое оформление. В нашем случае итоговый философский смысл понятия *калокагатия* выкристаллизовался во времена Ранней Стои, когда под этим понятием подразумевается добродетель и все причастное добродетели (SVF III 16), игнорируется всякая эстетическая составляющая, а также социальная и природная предзаданность (SVF III 225). Такое понимание дополняется ригористическим тезисом: «только нравственно-прекрасное есть благо» (SVF III 30). А последнее связано с таким базовым для Стои положением, как разделение всего сущего на благо, зло и безразличное. Мы полага-

ем, что это различение стало основной предпосылкой для окончательного формирования понятия *калокагатия* в Ранней Стое. Вместе с тем мы считаем, что в предыдущих (достоических) философских традициях это различение (на благо, зло и безразличное) явно или не явно играет ту же роль, то есть задает смысловой стержень в формировании идеала *калокагатии*, и в конечном итоге идеала морального человека. Чтобы подтвердить нашу модель, мы обратимся к первоисточникам.

Начнем мы с «Воспоминаний» Ксенофонта, а именно, с пассажа, в котором автор воспроизводит беседу Сократа с Аристиппом. «А ты думаешь, – отвечал Сократ, – что хорошее – одно, а прекрасное – другое? Разве ты не знаешь, что все по отношению к одному и тому же прекрасно и хорошо (καλά τε κἀγαθά)? Так, прежде всего о духовных достоинствах (ἡ ἀρετὴ) нельзя сказать, что они по отношению к одним предметам нечто хорошее, а по отношению к другим нечто прекрасное; затем, люди называются и прекрасными и хорошими в одном и том же отношении и по отношению к одним и тем же предметам; также по отношению к одним и тем же предметам и тело человеческое кажется и прекрасным и хорошим; равным образом, все, чем люди пользуются, считается и прекрасным и хорошим по отношению к тем же предметам, по отношению к которым оно полезно» (Xen. *Memor.* III, 8, 5). Для нашего исследования важно не только то, что Сократ приравнивает прекрасное и хорошее (как мы уже говорили, это сделает и Платон в «Горгии», 474 c–d), но и то, что он относит добродетель (ἡ ἀρετή) к вещам хорошим и прекрасным. Это первый шаг в становлении идеала *калокагатии* как морального совершенства человека.

Оставим пока в стороне точку зрения Платона по этому вопросу и сразу обратимся к Аристотелю. Для Аристотеля «Хороший, следовательно, – это тот, для кого хороши природные блага. Действительно, блага, которых домогаются и которые кажутся величайшими, – почет и богатство, достоинства тела, счастливые удачи и возможности, – все это блага от природы, но для кого-то они могут стать вредными в зависимости от его устроения. Так, ни

безрассудный, ни несправедливый, ни распущенный не получают ни малейшей пользы от употребления этих благ, подобно тому как не получает пользы больной, если употребляет пищу здорового человека, равно как и немощному и увечному не приносит пользы то, что украшает человека здорового и полноценного. Нравственно прекрасный же человек (καλὸς δὲ κἀγαθὸς) – это тот, кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти [нравственно] прекрасные блага ради них самих. Прекрасны же добродетели и дела, производимые добродетелью»[1] (*EE*, VIII, 3, 1248 b27–37). Обратим внимание, что к «прекрасному» и «хорошему» здесь прибавляется еще такая характеристика как «само по себе», это тоже необходимый ход на пути к становлению различения всего сущего на благо, зло и безразличное. При этом человек, взыскующий прекрасное само по себе и осуществляющий таковое в поступках, может считаться *калокагатийным*. Важное дополнение к пояснению и обоснованию нашей модели мы находим в следующем тексте: «Применяя деление надвое, мы одни вещи относим к прекрасным, другие – к хорошим, из хороших же одни хороши как таковые, другие – нет. И к вещам прекрасным мы относим добродетели и добродетельные поступки, к хорошим же – власть, богатство, славу, честь и им подобное. Нравственно прекрасен (ὁ καλὸς κἀγαθὸς) тот, для кого вещи, которые хороши как таковые, хороши, и вещи, которые прекрасны как таковые, прекрасны. Такой человек и хорош и прекрасен. А тот, для кого вещи, хорошие сами по себе, нехороши, не будет нравственно прекрасным, подобно тому, как не будет здоровым тот, для кого неполезны вещи, сами по себе полезные. Так, если для кого-то вредны богатство и власть, они нежелательны ему, и он предпочтет обладать тем, что не повредит ему. Того, кто опасается обладать каким-либо благом, нельзя считать нравственно прекрасным. Хорош и прекрасен тот, для кого все хорошее хорошо, и его не портят такие вещи, как, например, богатство, власть» (*MM*, II, 9, 1207 b20–1208 a4). В этом

[1] Здесь и далее перевод работ Аристотеля дается по: *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 1–4. М.: Мысль, 1975–1983.

тексте мы обнаруживаем, что *калокагатия* человека зависит от того каким образом он относится к такому роду благ, которые могут быть как полезны, так и вредны (в предыдущей цитате эти блага Аристотель назвал «природными»), в раннестоической этике такие относительные блага получили имя «безразличное». Если суммировать материал по Аристотелю, то выходит, что идеал *калокагатии* заключается в человеке, поведение которого безупречно как с точки зрения абсолютных ценностей, так и с точки зрения относительных.

Теперь мы возвращаемся к текстам Платона, но уже с иным взглядом и новыми инструментами. Если ранее мы выявляли случаи словоупотребления *калокагатии* и выясняли, в какой смысловой контекст они заключены, то теперь мы ищем тексты, посвященные различению на благо, зло и безразличное, и выясняем, каким образом нюансы этого различения преобразуют идеал *калокагатии*. Прежде всего, еще в «Апологии Сократа» Платон вводит дистинкцию на душевные блага (знание, мудрость) и «все прочие блага». Укоряя своих сограждан в потере нравственного ориентира, Сократ из «Апологии» говорит: «не от денег рождается доблесть (ἀρετὴ), а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной» (*Apol.* 30 b). Таким образом, наличие внешних и телесных благ (или природных, как их назвал бы Аристотель) ставится в зависимость от благ душевных. Для Платона непреложной истиной является тезис, согласно которому «счастливые счастливы потому, что обладают благами» (*Symp.* 205 a). Другой вопрос, какого рода эти блага и каким образом они были достигнуты. По всей видимости, счастливые обладают и душевными благами и «всеми прочими», так как последние есть результат первых. Поясним посредством следующей цитаты: «В целом же, Клиний, – сказал я, – как представляется, все то, что мы раньше назвали благами[1], не потому носит это имя, что по самой своей природе является таковым, но вот почему: если этими вещами ру-

---

[1] Выше Сократ причислил к благам богатство, «здоровье, красоту и другие прекрасные телесные совершенства», «родовитость, власть и почести у себя на родине» (*Euthyd.* 279 a–b).

ководит невежество, то они – большее зло, чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, выступающему как зло; если же их направляют разумение и мудрость, то они скорее будут добром; само же по себе ни то ни другое ничего не стоит» (*Euthyd.* 281 d–e). Таким образом, у Платона идеал *калокагатии* также связан с дистинкцией на благо, зло и безразличное[1], только обозначены эти области сущего у него иначе – душевное благо (разумение, знание, мудрость), порок (невежество) и «прочие блага» (здоровье, деньги, власть и т. д.), характеристикой которых является амбивалентность – способность приносить как пользу, так и вред[2]. Уместно заметить, что для многих современных исследователей уже стало общим местом усматривать протостоическую проблематику безразличного именно в диалоге «Евтидем»[3]. Со своей стороны отметим, что в текстах Платона обнаруживается явная связь между обретением благ относительных и наличием подлинных благ. В целом, платоновский идеал калокагатии – это человек знающий и мудрый, который посредством своей мудрости и знания может использовать во благо внешние вещи. Если обобщить наше исследование, то *калокагатия* – это состояние

---

[1] Совершенно верно замечает М. Канто-Спербер: «За добродетелями Сократ признает только их способность создавать порядок в душе и руководить людьми в пользовании всеми человеческими благами, которые могут содействовать разысканию подлинного блага, когда они подчинены добродетели, но в отрыве от добродетели неминуемо повлекут за собой нравственную порчу. Так, богатство и власть, не сопряженные с добродетелью, быстро превратят любого человека в образец порока. Именно в этом разграничении добродетели и благ, зависящих от телесных качеств или от внешних факторов, ярче всего проявляется коренное различие между нравственной философией Платона, с одной стороны, и аристократическим нравственным идеалом и бытующим в обществе представлением о нравственности – с другой» (*Греческая* философия / Под ред. М. Канто-Спербер. Пер. с фр. В. П. Гайдамака, М. А. Графовой. Т. I. М.: «Греколатинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2006. С. 280).

[2] В связи с этим следует отметить, что, переводя древнегреческое ἀδιάφορον как «безразличное», мы скрадываем немаловажные смысловые оттенки, которые первоначально были заложены в этом слове. Перевод-интерпретация ἀδιάφορον в идеале должен учитывать такие смыслы, как «амбивалентность», «обоюдность». В древнегреческом стихосложении ἀδιάφορον называли обоюдный гласный звук, то есть звук, который может быть то долгим, то коротким. В то же время русское слово «безразличное» есть точная калька с древнегреческого слова, при этом в исследовательской литературе уже установилась традиция, с которой нет нужды спорить. Тем не менее, на протяжении всего текста мы будем помнить о том, что древнегреческое ἀδιάφορον – это не только «безразличное», но и «обоюдное».

[3] См.: *Long A.A.* Socrates in Hellenistic Philosophy // Stoic Studies. Berkeley–Los Angeles–L.: University of California Press, 2001. P. 1–34; *Annas J.* Virtue as the Use of Other Goods // Apeiron. 1993. Vol. 26. No. 3/4. P. 53–66; *Striker G.* Plato's Socrates and the Stoics // The Socratic Movement. Ed. P. A. Vander Waerdt. Ithaca: Cornell University Press, 1994. P. 241–251; *McCabe M. M* Indifference Readings: Plato and the Stoa on Socratic Ethics // Classics in Progress. Ed. T. P. Wiseman. Oxford: Oxford University Press for The British Academy, 2002. P. 363-398; *Brennan T.* The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 120.

человека, при котором внешний мир (сам по себе морально индифферентный[1]) может быть использован моральным агентом только во благо.

Подведем **итоги первой главы**. В первой главе мы представили историю исследуемой проблемы. Как выяснилось, предтечей стоической проблематики соотношения блага и безразличного может служить представление первых философов о тождестве блага и мудрости. В этом представлении мы угадываем наметившуюся тенденцию к отрицанию традиционных многовековых устоев (все, что не есть мудрость и знание – не является подлинным благом, или же, в терминологии стоиков, суть безразличное), которые фундировали общество, не требуя излишней рефлексии от индивида. По большей части, согласно этим традиционным представлениям благо есть то, что способствует материальному достатку (питье, пища, одежда и т. п.), такое истолкование блага вносит дисперсность и множественность в его смысл, объем понятия разрастается и начинает включать бесконечно широкий набор предметов, что в большинстве случаев приводит к содержательной неясности понятия. Именно от такого понимания отказываются первые философы. Но в полной мере это отрицание происходит только в софистике.

Становление проблематики соотношения блага и безразличного было рассмотрено через призму понятия «*калокагатия*» (καλοκἀγαθία). Как выяснилось, концептуальный каркас этого понятия в философии Платона и Аристотеля задается посредством двух смысловых оттенков, которые позднее нашли свое выражение в стоической философии в виде понятий «благо» и «безразличное». Вместе с тем в классический период древнегреческой философии традиция отождествления блага с мудростью продолжается. Например, для Платона *калокагатийный* человек – это человек знающий и мудрый, который посредством своей мудрости и знания может использовать во благо внешние вещи (неподлинные блага). Для Аристотеля *калокагатия* – это умение добиваться прекрасного самого по себе (иными словами, блага самого по

---

[1] Отметим, что речь идет именно об оценке с точки зрения абсолютной морали. С точки зрения обыденного сознания аксиологической индифферентности во внешнем мире, конечно, нет.

себе) и осуществлять его в поступках. Также *калокагатия* человека проявляется в том, как он относится к так называемым «природным благам», то есть к благам, которые могут быть как полезны, так и вредны. В раннестоической этике такие относительные блага получили имя «безразличное». В целом же *калокагатия* и у Платона, и у Аристотеля – это состояние человека, при котором внешний мир (сам по себе морально индифферентный) может быть использован моральным агентом только во благо.

ГЛАВА II. РАННЕСТОИЧЕСКОЕ БЛАГО КАК ЗНАНИЕ И СОСТОЯНИЕ ДУШИ

§ 1. Отношение мудреца к безразличным вещам

В предыдущей главе мы пришли к выводу, что проблема соотношения блага и безразличного была поставлена и осмысленна задолго до появления и расцвета стоицизма. Вместе с тем нам представляется верным, что стоическая постановка этой проблемы имеет свою специфику. Так как философия стоиков развивалась в новых социо-культурных условиях, вопрос о благе и безразличном был актуализирован в Стое с иным содержанием, а потому и решался особым образом. В раннестоическом контексте эта проблема жестко завязана на образе мудреца, идея которого является квинтэссенцией, суммирующей и абсолютизирующей все этические положения Стои. Эту проблему можно выразить в таких вопросах: может ли мудрец (воплощение блага и добродетели) стремиться к чему-то помимо блага и добродетели? И если может, то как объяснить такое стремление? Не будет ли это противоречить природе мудреца, которая избирает благо и только благо, а все прочее игнорирует? Для начала обратимся к содержанию проблемы соотношения блага и безразличного в этике Ранней Стои и рассмотрим ее через призму раннестоических представлений о мудреце.

Из всего существующего одно есть благо (ἀγαθόν), другое есть зло (κακόν), а третье – безразличное (αδιάφορον). Этот тезис был выдвинут еще Зеноном (ФРС I 190), основателем Стои, а затем он без особых изменений повторяется его учениками – Клеанфом из Асса, Аристоном Хиосским, Гериллом Карфагенским, Персеем Китийским, Хрисиппом из Сол (ФРС I 411, 566; III 70, 71). Не будет ошибкой отнесение этого положения к той части стоической доктрины, которая внутри школы никем не критиковалась и поэтому условно может именоваться «догмой».

Здесь уместно кратко рассказать об истории раннестоического учения, о том, как развивалась преемственность внутри школы, а также задаться во-

просом, можно ли говорить о «догматизме», «ортодоксии» и «ереси» применительно к философии Ранней Стои.

Как известно, основатель этого философского учения, Зенон, был выходцем из Малой Азии. Он родился на острове Крит в городе-колонии Китий. Доподлинно дата его рождения неизвестна. В древности считалось, что Зенон прожил около ста лет, а родился ок. 362 г. до н. э. Современные исследователи склоняются к 334/3 гг. до н. э. Более определенно может быть назван год смерти – 262/1 г. до н. э. Зенон был сыном купца и продолжал дело отца до тех пор, пока вследствие кораблекрушения он не разорился. Первым его учителем стал киник Кратет, но, по свидетельству Диогена Лаэртия, Зенон был «чересчур застенчив для кинического бесстыдства» (*DL* VII 3). Затем основатель стоицизма учился у мегарика Стильпона, академика Полемона, Диодора Крона и Филона из Мегар. Добавим к этому тот факт, что будущий предводитель стоиков изучал речения Гераклита и использовал учение этого Эфесца в спорах с Аркесилаем (ФРС I 11).

Если говорить о преемственности в стоической школе, то следует учесть два факта: (1) высокий авторитет основателя школы и (2) большое количество его учеников. Наиболее известны следующие ученики Зенона: Клеанф из Асса, Персей из Кития, Аристон Хиосский, Герилл Карфагенский, Дионисий Гераклейский, Сфер Боспорский (ФРС I 38). С одной стороны, авторитет учителя скреплял школу (настолько, что после его кончины возникали сомнения относительно возможности дальнейшего существования школы), с другой стороны, наличие большого количества учеников определило несколько линий, по которым могло пойти развитие Стои. Среди множества учеников основателя Стои имелись как верные последователи, так и «перебежчики».

К верным последователям учения, безусловно, можно отнести Клеанфа из Асса, именно он стал во главе школы после смерти основателя. Античные источники рисуют нам Клеанфа как человека, который был «трудолюбив, но недаровит и медлителен» (*DL* VII 170). Такого рода свидетельства дали по-

вод исследователям говорить об этом стоике как о человеке с «малой подвижностью мысли»[1], который не привнес в учение ничего своего. Однако свидетельства о его учении не согласуются с психологическим портретом, написанным Диогеном Лаэртием. «На деле Клеанф внес что-то новое почти в каждый раздел учения»[2]. Продолжая и развивая[3] школьное учение, Клеанф популяризировал его и сохранял в поэтической форме, благодаря этому последователю Зенона до нас дошел единственный оригинальный раннестоический текст – гимн Зевсу (ФРС I 537).

Полностью отрекся от учения Зенона Дионисий Гераклейский, который мучился болезнью глаз и, «испытывая непрерывную боль, он уже не решился утверждать, будто страдание безразлично» (ФРС I 422). Расценив боль как зло, ему ничего не осталось, как сказать, что благом и конечной целью является наслаждение. Как следствие, он примкнул к киренаикам (Там же), за что и получил прозвище «Перебежчик» (ФРС I 428, 430).

Интереснейшим из отступников является Аристон Хиосский. Как сообщает Диоген Лаэртий, говорил он «много, но нескладно» (*DL* VII 18). При этом он «обнаруживал в своих словах силу и страстность» (ФРС I 336). Благодаря риторическим приемам, этот стоик приобрел немало слушателей и даже «прослыл основателем нового направления» (ФРС I 333). Все свое внимание Аристон сфокусировал на этике, игнорируя физику и логику как те части учения, которые никак не способствуют нравственному совершенствованию человека (*DL* VII 160). В этике он отстаивал положение, согласно которому единственным благом является добродетель, а единственным злом – порок, промежуточного же состояния нет, то есть невозможно быть немного добродетельным или слегка порочным. Из этой позиции прямо вытекает следующий тезис о том, что сфера мотивации ограничивается дистинкцией добродетель / порок, следовательно, все прочее не может быть объ-

---

[1] *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. СПб.: Алетейя, 1996. С. 176.
[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. 232 с.
[3] Опираясь на сочинение Цицерона «О природе богов», А. С. Степанова опровергает расхожее мнение об отсутствии оригинальной составляющей в учения Клеанфа (*Степанова А. С.* Физика стоиков: доминирующие принципы онто-космологической концепции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та. 2005. С. 40–41).

ектом целеполагания (например, здоровье, жизнь, богатство и т. п.). Итогом такого рассуждения становится то, что Аристон оставляет эту сферу человеческих интересов совершенно безразличной (ФРС I 367). Ниже мы рассмотрим учение Аристона подробнее.

Еще одним учеником Зенона из Кития был Герилл Карфагенский. Его учение до некоторой степени подобно учению Аристона Хиосского. Конечной целью человеческой жизни Герилл объявил знание (ФРС I 411), определение которого не сильно отлично от того, что давал Зенон. Аналогично Аристону Герилл оставил безразличное полностью безразличным (Там же).

Упомянем о Персее Китийском, одном из самых близких учеников Зенона. Одни полагали, что он приятель Зенона, другие – его раб (ФРС I 435). Именно этого ученика основатель Стои отправил к царю Антигону вместо себя, сославшись на преклонный возраст. Согласно Епифанию «Персей придерживался тех же мнений, что и Зенон» (ФРС I 447).

Хрисипп из Сол (280/77–208/4) учившийся у Клеанфа, стал следующим схолархом школы. По праву считается самой важной фигурой древней Стои (не считая, конечно, основателя). Хрисипп, по словам Цицерона, был «опорой стоического портика» (ФРС II 623). Прославился этот стоик как великий диалектик. Его искусство рассуждать настолько ценили, что говорили следующее: «если бы боги занимались диалектикой, они бы занимались диалектикой по Хрисиппу» (*DL* VII 180). Он написал множество книг, но еще в древности его труды порицались за «неровный стиль», множество повторов и несоразмерно большие цитаты (Там же). Как мы могли убедиться, учение Зенона толковалось его учениками весьма вольно, вследствие чего оно утеряло единообразие. Хрисипп же выступил в роли унификатора и ревизиониста. Он выбрал положения, из которых оформил ядро школьной доктрины и опроверг те тезисы, которые противоречили этому ядру. Его критике подверглись ученики, исказившие учение Зенона – Аристон, Герилл, против которых он написал полемические работы. Такие меры во многом укрепили авторитет

школы. «Практически Хрисипп стал вторым основателем учения»[1]. Правомерно задаться вопросом, а существовало ли единое и неизменное учение Стои[2]? Естественно, раннестоическая философия как всякая живая и развивающаяся мысль не могла пребывать в неизменном состоянии, положения, выдвинутые основателем учения, переосмыслялись и дополнялись. С учетом последнего можно говорить о поступательном развитии школьной доктрины. Философия Хрисиппа была одним из этапов такого поступательного развития. Однако такое явление как отступничество Аристона и Герилла весьма симптоматично. И ниже мы проанализируем взгляд Аристона.

Итак, стоики разделяли все существующее на благо, зло и безразличное. Несмотря на то, что три эти области вычленяются самими стоиками из «существующего»[3], по всей видимости, речь идет не просто о свойствах и качествах тех или иных объектов, но прежде всего об отношении человека к этим объектам. Это разделение призвано провести демаркационную линию между моральной и внеморальной областями. Иначе говоря, различение в сущем блага, зла и безразличного в первую очередь рассматривалось стоиками как некая общая схема, способствующая правильному выстраиванию субъектом своей моральной мотивации и деятельности. Последнее следует понимать так, что с моральной точки зрения избирать необходимо только благо, а избегать только зла, все прочее не может выступать в качестве предмета стремления, то есть безразлично. Однако сами стоики, судя по всему, не считали это разделение в полной мере строгим. Ибо, как мы ниже увидим, деятельность в рамках блага не освобождает морального агента от необходимости производить действия в рамках безразличного. Следует обратить осо-

[1] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 234.

[2] Подобного рода вопросы интересуют каждого исследователя истории стоицизма. Например, К. Джедан (*Jedan C.* Stoic Virtues. L., NY: Continuum. 2009. P. 1–2) ставит этот вопрос в такой форме: не является ли стоицизм набором теорий, которые так различны, что это, возможно, лучше назвать взлетом и падением нескольких, вполне различных стоицизмов? И отвечает отрицательно. Обоснованием ему служит деятельность Хрисиппа, которого он рассматривает как «защитника» доктринальной основы учения Стои.

[3] Как известно, стоики считали, что существовать в собственном смысле слова могут только телесные предметы: «“сущее” сказывается только о телах» (ФРС II 329). Бестелесное (ἀσώματον), к которому относится *лектон*, пустота, пространство и время, с точки зрения стоиков, было «как бы нечто сущее» (ὡσανεί τι ὄν). Невзирая на то, что бестелесному не нашлось места среди сущего, в философии Ранней Стои оно занимает далеко не последнее место. Поэтому в дальнейшем нам не раз придется столкнуться с ним.

бое внимание, что представленное здесь противоречие отражается не только во взглядах стоиков на особенности человеческой деятельности, это противоречие четко прослеживается и на терминологическом уровне. В «безразличном» (которое по определению не может градироваться) вычленяется «предпочитаемое безразличное» (προηγμένον) и «непредпочитаемое» (ἀποπροηγμένον) (ФРС I 192). Таким образом, в раннестоической этике имеется серьезное противоречие, которое прослеживается как на уровне концептуальном, так и на уровне терминологическом. Для погружения в специфику обнаруженного затруднения, мы обратимся к представлениям стоиков о мудреце и его местоположении в их двухуровневой системе этики[1].

Благом в этике Ранней Стои является следующее: разумность (φρόνησις), здравомыслие (σωφροσύνη), справедливость (δικαιοσύνη), мужество (ἀνδρεία) (ФРС I 190 = III 70), то есть четыре добродетели[2], традиционно являющиеся эталоном прекрасного в античном мире. Единственной мотивацией (то есть конечной целью жизни) нравственно-правильного человека должна быть добродетель и только добродетель. Эта мысль нашла свое отражение в следующем положении: «добродетели достаточно для счастья» (ФРС I 185, 187–189; III 34, 39). При этом под добродетелью стоики понимали определенное «состояние ведущего начала» (πως ἔχον ἡγεμονικόν) (ФРС III 75). Это состояние определялось как «завершенное согласованное состояние» (διάθεσις ὁμολογουμένη) (ФРС III 197). Формально благо определяется как «то, что избираемо ради него самого» (ФРС III 73), то есть как конечная цель. Последняя же сводилась стоиками к тому, чтобы жить (ζῆν[3]) согласно с

---

[1] Под двухуровневой системой этики мы понимаем дихотомию абсолютных и относительных ценностей. При этом понятие «ценность» используется по отношению к абсолютному уровню долженствования не в собственном стоическом смысле, ибо сами стоики использовали это понятие только по отношению к безразличному (относительному уровню долженствования), но ни в коем случае не относили его к благу.

[2] Несмотря на то, что по числу добродетелей четыре, мыслились они стоиками как нечто единое (ФРС I 200). На этом представлении покоится идея о взаимоследовании добродетелей (ἀντακολουθια), согласно которой добродетели следуют друг из друга, и кто обладает одной добродетелью, обладает всеми (ФРС III 295).

[3] Обратим внимание на тот факт, что в данном контексте употребляется лексема ζῆν, а не βιόω, что указывает на жизнь *вообще*, в широком смысле (ζωή), а не только на жизнь *разумного* существа (βίος).

природой[1], что равносильно жизни согласно добродетели. Таким образом, благо, добродетель, счастье, жизнь согласная с природой соединены аналитически и определяются друг через друга, а реализуются они в идеале мудреца.

Из всего сказанного следует, что если человек обладает благом и достиг конечной цели жизни, то все прочее лежит вне сферы его интересов и стремлений (ибо для мудреца высшая и единственная цель – это его совершенное состояние души, то есть благо). Поэтому любая деятельность такого человека, направленная на что-то иное помимо блага будет противоречить допущению, что данный человек обладает благом[2].

Следует отметить, что стоики определяли благо весьма разнообразно и вышеприведенное понимание не единственное. Например, для разъяснения того, что есть благо, стоики также прибегали к понятию «польза». Делали они это следующим образом. «О благе, по их словам, говорят в нескольких значениях, и первое значение таково: это своего рода источник, что они объясняют следующим образом: то, из чего как из первой причины или благодаря чему возникает польза. Второе значение – то, на основании чего возникает польза. А в более общепринятом и включающем в себя два первых значения – все, способное приносить пользу» (ФРС III 74). Такое понимание расширя-

---

[1] Как свидетельствует Диоген Лаэртий, «Зенон первый сказал в книге “О природе человека”, что конечная цель – жить согласно природе (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), и это то же самое, что жить согласно добродетели» (ФРС I 179). Отметим, что ориентированность на природу (φύσις) была характерной чертой античной этики и философии. Демокрит называл природой атомы (МДГ 41). Известно высказывание Гераклита: «природа любит прятаться» (ФРГФ 22 B8). Упоминается это понятие и в его известном фрагменте B1 DK. Начиная с софистов, природа противопоставляется человеческим обычаям и законам. Не обошли стороной этот вопрос Платон и Аристотель. Философские школы эллинизма продолжают осмыслять оппозицию природы и закона. Пожалуй, самым характерным мыслителем этого периода был Антисфен и его школа кинизма, последователи которой демонстративно нарушали элементарные нормы общественного поведения. В философии Эпикура проблема природы также находит отражение. Более того, принцип добродетельной жизни для Эпикура тот же, что и у стоиков: «жить согласно природе». Несмотря на то, что стоическая формула слово в слово повторяет эпикурейскую, содержание у них разное. Стоическое понимание природы базируется на оригинальном учении о так называемой «первичной склонности» (οἰκείωσις), согласно которому человек еще в раннем детстве самопроизвольно получает первые представления о благе и зле посредством «ощущения и принятия “своего”» (пер. А. А. Столярова) (αἴσθησις τοῦ οἰκειου καὶ ἀντίληψις – Plut. *St. rep.* 12, 1038c). Поскольку активность субъекта в этом процессе сведена до минимума, Зенон говорил: «сама природа ведет нас к добродетели» (*DL* VII 87 = ФРС I 181).

[2] Иными словами, если некто стремится не к благу (которое есть совершенное состояние души), то он не является мудрецом, ибо мудрец избирает и стремится к совершенному состоянию души и только к нему. Человек немудрый и порочный полагает за благо все что угодно из области безразличного, но только не совершенство собственной души, которое, по мнению стоиков, и есть единственное благо.

ет смысловое поле понятия «благо», за счет чего в него попадает не только добродетель, но и добродетельный человек (или, как иначе его именовали стоики, достойный человек – σπουδαῖος[1]), то есть мудрец, а также добродетельные поступки[2]. Такое же широкое понимание блага имеется и у Диогена Лаэртия: «Благо определяется особым образом еще и так: соответствующее природе совершенство разумного существа как разумного, а таковы добродетель, причастные ей добродетельные действия и достойные люди» (ФРС III 76). Очевидно, что мудрец относится к благу и отождествляется с таковым, ведь мудрец обладает совершенным, то есть завершенным и неизменным состоянием души, то есть благом. В корпусе раннестоических фрагментов мы встретим не один фрагмент с подробным изложением учения о мудреце (ФРС I 216–229, III 544–684). Однако к области блага помимо самого добродетельного человека относятся еще и добродетельные поступки. Согласно сказанному выше, добродетельный человек не должен производить действия в рамках безразличного, ибо тогда он избирал бы не-благо, а это невозможно, так как мудрец стремится только к благу. Значит ли это, что добродетельный человек совсем не будет действовать? По-видимому, нет. Он может совершать так называемые «добродетельные поступки», при условии, что целью и мотивацией таковых будет не что-то из области безразличного, но только лишь совершенное состояние собственной души, то есть благо.

Как уже было сказано выше, помимо блага и зла стоики выделяли область безразличного. «Безразличным» стоики именовали все то, что не имеет отношения к моральному выбору. Иначе говоря, безразличное – это все, что не является ни благом, ни злом, а потому не относится ни к добродетели, ни к пороку, и, следовательно, его не следует ни избирать, ни избегать. Учитывая тот факт что, в объем понятия «безразличное» входит *все,* что не входит в

---

[1] Прилагательное σπουδαῖος образовано от существительного ἡ σπουδή, одно из значений которого – «усердие, рвение, забота, старание, усилие» (*Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958). Поэтому возможны альтернативные переводы лексемы σπουδαῖος, например, «усердный», «старательный».

[2] Исчерпывающий анализ определений блага, приведенных у Секста Эмпирика и Диогена Лаэртия произведен Я. Мансфельдом. См.: *Mansfeld J.* Stoic Definitions of the Good (Diog. Laert. VII 94) // Mnemosyne, Fourth Series. 1989. Vol. 42. Fasc. 3/4. P. 487–491.

объем понятий «благо» и «зло», то под безразличным можно понимать бесконечное число вещей. Однако чаще всего стоики приводили в пример такие «пары» как жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье, и т. п. Очевидно, выбор примеров был обусловлен увязыванием в обыденном сознании подобных вещей с благом или злом, с чем стоики никак не могли согласиться.

Если суммировать основные определения безразличного, которые приводят доксографы (ФРС I 191–194; III 117–122), то мы получим следующее. О безразличном говорится в двух значениях. Согласно первому, безразличным является все то, что не способствует ни счастью, ни несчастью, а потому не является ни *избираемым* (μήτε αἱρετὸν), ни *избегаемым* (μήτε φευκτόν)[1]. Тем не менее, оно непременно вызывает *влечение* (ὁρμή) или *отталкивание* (ἀφορμή), ибо некоторые предметы из области безразличного согласны с природой и имеют ценность, а другие – не согласны с природой и не имеют ценности. Первые именуются предпочитаемым (προηγμένον) безразличным, вторые – непредпочитаемым (ἀποπροηγμένον). Согласно второму значению, безразличным именуется все то, что не вызывает ни влечения, ни отталкивания. Такой вид безразличного стоики называли совершенно безразличным (καθάπαξ ἀδιάφορα). Итак, выбор в этих так называемых «*средних вещах*»[2] (τὰ μεταξύ) не «способствует счастливой жизни» (ФРС III 118). Обрести счастье можно только в добродетельной жизни. Строго говоря, для мудреца (добродетельного человека) все, не касающееся блага и зла, не вызывает никакого интереса, то есть безразлично. Как следствие, для истинно мудрого и добродетельного индивида неважно, болен он или здоров, богат или беден, занимает высокий общественный статус или аутсайдер. В любом случае он счастлив и ведет осмысленную жизнь, ибо жизнь его добродетельна.

Учение о благе как единственной цели в жизни развил и абсолютизировал ученик Зенона – Аристон Хиосский. Этот стоик показал, к чему мы

---

[1] Избираемым (αἱρετὸν) может быть только благо, избегаемым (φευκτόν) – только зло.

[2] Таким образом, стоики именовали безразличное, то есть то, что свойственно человеку по природе (как живому существу), но что не отвечает моральным требованиям.

придем, если начнем последовательно развивать тезис, согласно которому благом может быть только нравственно-прекрасное и только оно одно достойно избрания: «безразличное он оставляет совершенно безразличным» (ФРС I 360). Выбрав благо как единственный объект обладания, он пришел к выводу, что нужно «жить, сохраняя безразличие (τὸ ἀδιαφόρως ἔχον) к лежащему между добродетелью и пороком и не признавая никакого различия в этих вещах» (ФРС I 351). Казалось бы, о том же самом говорил и основатель Расписного Портика, однако данная доктрина была расценена прочими стоиками как «еретическая». Достаточно вспомнить, что Хрисипп из Сол, унифицировавший стоическое учение, написал книгу в опровержение взглядов Аристона (ФРС III 256). Следовательно, учение Аристона Хиосского нельзя отнести к общестоической догме[1]. Согласно последней, благо и добродетель, действительно, являются единственной целью, а все прочее безразлично. Тем не менее, выбор и деятельность в рамках безразличного полностью не устраняется, все люди, в том числе и мудрец, испытывают *влечение* (ὁρμή) или *отталкивание* (ἀφορμή) по отношению к безразличным вещам (влечение направлено, конечно, на предпочитаемое безразличное, отталкивание – на непредпочитаемое), согласно которым и производится выбор в этой сфере. Несмотря на то, что этот выбор «не способствует счастливой жизни», совершать его обязаны все люди, и даже мудрец. В этом собственно и заключается проблема соотношения блага и безразличного, которая выражена в следующем противоречии: с одной стороны, человек, обладающий благом, не должен совершать выбор в рамках безразличного, ведь в противном случае он стремился бы к чему-то иному, чем к обладанию совершенным состоянием души, или благом. С другой стороны, выбор и деятельность в рамках безразличного осуществляется каждым человеком, в том числе и мудрецом, обла-

[1] Заметим, что словосочетание «стоическая догма» используется довольно условно. Как мы уже отметили, стоическая традиция не отличалась единообразием, многие ученики Зенона позволяли себе вкладывать в слова учителя свой собственный смысл, многие моменты учения подвергались критическому обсуждению, что было отмечено еще доксографами (ФРС II 20). Тем не менее, мы все же считаем уместным говорить о «раннестоической догме», подразумевая под ней в основном линию преемств Зенона – Клеанфа – Хрисиппа.

дающим благом. Данное противоречие находит свое отражение в текстах доксографов[1]. В частности, Александр Афродисийский не без удивления отмечает: «Они говорят, что “и для мудреца какие-то вещи могут быть предпочтительными, ценными, свойственными и притягательными”, но прибавляют, что “поскольку бывает добродетель вместе с этими вещами и бывает сама по себе, мудрец никогда не выбирал бы чистую добродетель, если бы мог выбрать добродетель с дополнительными вещами”. Но если так, то ясно, что мудрец нуждается (χρεΐαν[2]) в этих вещах» (ФРС III 192). «Предпочтительные» (προηγμένα), «ценные» (ἀξίαν), «свойственные» (οἰκεῖά), «притягательные» (ἐπισπαστικά) – все это стоические характеристики вещей, находящихся в области безразличного, но подлежащих избранию, потому как они «соответствуют природе» (ФРС III 124). Александр Афродисийский, передавая мнение стоиков, показывает нам, что раннестоический мудрец не может довольствоваться чистой добродетелью и ему все же приходится производить выбор в рамках сферы безразличного. Иначе говоря, неподлинные (неморальные) «блага» могут выступать основанием для мотивации и целеполагания мудреца, что, безусловно, противоречит главнейшему тезису стоиков: все, что не относится к благу и злу, является безразличным[3].

[1] Данный термин заслуживает отдельного комментария. Впервые понятие «доксография» было введено в оборот Германом Дильсом и имело вполне определенное содержание. Под доксографией понимался один из жанров античной историографии, начало которому дал труд Теофраста «Мнения физиков» (Φυσικῶν δόξαι). Таким образом, Г. Дильс относил к доксографам только тех античных авторов, кто составлял компендии исключительно физических мнений. В нашем исследовании понятия «доксография» и «доксографы» используются в широком смысле, подразумеваются те авторы, свидетельства которых были использованы Гансом фон Арнимом при составлении раннестоического корпуса текстов: *Stoicorum* veterum fragmenta. Vol. I–III. Lipsiae, 1903–1905.

[2] Дж. Рист предлагает переводить и понимать этот термин также еще и как «использовать» (См.: *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 9). Такое понимание термина χρεία допускает некоторую степень свободы мудреца от внешнего мира, на чем так настаивали стоики.

[3] Справедливости ради, следует отметить, что некоторые исследователи не видели здесь никакого противоречия. Например, Дж. Донахью утверждает, что разделение на предпочитаемое и непредпочитаемое безразличное никак не противоречит положению, что все внешние вещи безразличны, так как предпочитаемое безразличное содействует достижению счастья, но не является абсолютно необходимым условием достижения счастья, в отличие от блага, которое выступает необходимым условием достижения счастья (*Donahue J. R.* Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria // Traditio. 1963. Vol. 19. P. 440). Однако мы не можем согласиться с таким представлением. Как мы увидим, согласно представлениям стоиков об «импульсе», в один момент времени человек стремится к одному и только к одному предмету стремления. Это значит, что добродетельный человек в стоицизме одновременно избирает и благо и неблаго, то есть подчиняется и абсолютному долженствованию, и относительному. Поэтому ответить Дж. Донахью мы можем следующим образом: да, предпочитаемые вещи не ведут к счастью, в отличие от блага, но проблема согласования двух уровней этики от этого не исчезает, ибо, когда мудрец стоиков избирает предпочитаемое, в тот же момент времени он избирает и благо.

Попытаемся понять, чем определяется необходимость мудреца производить выбор в области безразличного. Для этого обратимся к более детализированной критике Хрисиппом доктрины Аристона. Возможно, узнав аргументацию против положения Аристона «оставить безразличное совершенно безразличным», для нас прояснятся причины и мотивы деятельности мудреца в области безразличных вещей.

Для реализации этой задачи нам будут полезны свидетельства римского знатока стоицизма – Цицерона. Он был непосредственно знаком с учением Средней Стои. С другой стороны, ему также были известны основные положения раннего стоицизма[1].

«Ведь пока они так стремились свести все к одной добродетели, – пишет Цицерон, – что совсем устранили из нее *отбор вещей*, не указывая, ни из чего она *происходит*, ни к чему *стремится* (курсив наш – *А. С.*), они устранили и саму добродетель, которую столь высоко ценили» (ФРС I 364). Итак, замкнувшись в области блага, мы как бы отсекаем у добродетели ее начала и перекрываем перспективы, ставим ее в очень узкие рамки. По какой причине? Рассмотрим еще одно замечание Цицерона: «если бы мы, подобно Аристону, говорили, что никакого различия нет, вся жизнь пришла бы в беспорядок и для мудрости не нашлось бы никакого *занятия* и *дела* (курсив наш – *А. С.*), так как не было бы вообще никакого различия в тех вещах, которые относятся к повседневной жизни, и не нужно было бы производить никакого выбора» (ФРС I 365). Неким рефреном к этой критике может выступать следующее свидетельство Александра Афродисийского: «Они (стоики – *А. С.*) сами признают, что телесные и внешние вещи существуют для нужд добродетели, чтобы она могла их выбрать и использовать» (ФРС III 194). Таким образом, если не делать выбор в повседневности, в области безразличного, то мудрость не найдет для себя практического выхода, и оста-

---

[1] Как утверждает Дж. Рист, части некоторых сочинений Цицерона, например, третья книга «О пределах добра и зла», являются латинскими версиями греческих книг (*Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 97).

нется на уровне намерения. Иначе говоря, следуя за Аристоном, мы приходим к добродетели без добродетельных поступков.

Данное предположение подтверждается свидетельством Климента Александрийского, из которого мы узнаем, что благо не только не исключает безразличное, но и зависит от него: «без “средних вещей” (τὰ μεταξύ), которые представляют собой материю (ὕλης) [действий], невозможны ни добродетельные, ни дурные действия» (ФРС III 114). Нет сомнения, что под «средними вещами» подразумеваются вещи, находящиеся в области безразличного. По всей видимости, речь идет о том, что имеется, условно говоря, некая «средняя» область, где благо и зло, добродетель и порок реализуются на практике. Поэтому мудрец не может полностью избежать безразличного (так как жизнь любого человека сопряжена с деятельностью). Как это выразил Н. Уайт в своей статье «Стоические ценности»: «состояние, которое есть цель жизни и единственное благо, должно быть частично склонностью выбирать или делать нечто, что является безразличным, то есть не является ни благим, ни плохим»[1].

Прежде чем продолжить наше исследование, осмыслим полученные результаты. Напомним, что основная наша задача сводится к разрешению следующего противоречия. С одной стороны, мудрец желает и избирает благо и только благо. С другой стороны, он, как и всякий человек, производит выбор в области безразличного, в рамках которой нет истинного блага. При этом, как нам стало известно, благо можно понимать не только в узком смысле (согласно такому пониманию, благо есть добродетель, под которой подразумевается особое законченное состояние души), но еще и в более широком (согласно этому пониманию, благо есть не только добродетель, но еще и добродетельный человек и добродетельные действия). Этому широкому истолкованию блага Я. Мансфельд дает такое пояснение: «Главная идея, очевидно, состоит в том, что если имеется добродетельное действие, то имеется и добродетель, и если наличествует добродетельный агент, то имеется доб-

[1] *White N. P.* Stoic values // The Monist. 1990. Vol. 73. No. 1. P. 42.

родетельное действие и добродетель. Но добродетель сама по себе остается денотатом главного значения “блага”»[1]. Иначе говоря, понятие «добродетельного действия» включает в себя понятие «добродетель», а понятие «добродетельный человек» включает и «добродетель», «добродетельное действие». Такой тип отношений в логике называется «отношением подчинения». Понятие «добродетельное действие» находится в подчинении понятию «добродетель». Это следует понимать так, что необходимым условием добродетельного действия является добродетель, а необходимыми условиями существования добродетельного человека являются добродетель и добродетельные действия. Иными словами, если мы имеем добродетельного человека (родовое понятие), то мы имеем и добродетельные действия, и добродетель (видовые понятия). На это сами стоики не раз обращали внимание: любое действие мудреца, постулировали они, – нравственно-прекрасно. Например, они утверждали, что достойные люди «все делают безупречно, так как ведут себя мудро, здраво и во всем прочем добродетельно» (ФРС I 216). Для стоиков было принципиально важно, что мудрец *ни в чем* не погрешает и *все* его поступки добродетельны. В связи с этим следует поставить несколько вопросов. Если добродетельные действия и добродетельные люди не мыслимы в отрыве от добродетели самой по себе, то можем ли мы вести речь о добродетели самой по себе без добродетельных поступков и агента, который реализовывал бы добродетель на практике? Другой, не менее важный вопрос, какое благо избирает мудрец – благо в узком и собственном смысле (добродетель), или же благо в широком смысле (быть добродетельным человеком и совершать добродетельные поступки)? Ответ на этот вопрос определит, в каком виде будет сформулирована проблема, на решение которой направленно наше диссертационное исследование. По всей видимости, ответить на эти вопросы можно следующим образом. Стоики не были склонны мыслить идеями, отвлеченными от материальных предметов, им был чужд платонизм, в

[1] *Mansfeld J.* Stoic Definitions of the Good (Diog. Laert. VII 94) // Mnemosyne, Fourth Series. 1989. Vol. 42. Fasc. 3/4. P. 487.

теории познания они были номиналистами. Поэтому благо для стоиков сводилось не просто к добродетели, но к добродетели отдельного человека, который ведет себя соответствующим образом, то есть совершает добродетельные поступки[1]. Однако нельзя не согласиться с Мансфельдом, что под благом стоики в точном и строгом смысле слова подразумевали, в первую очередь, именно добродетель саму по себе, а уже после - все, что ей причастно, то есть добродетельные действия и добродетельного агента. Как выразил это Сенека, «высшее благо потеряет свою чистоту, если в нем окажется примесь худшего качества. Даже порождаемая добродетелью радость, будучи благом, все-таки не составляет части абсолютного блага»[2].

Учитывая многоаспектность смыслового поля понятия «благо», проблематика нашего исследования будет корректироваться следующим образом. Мудрец избирает благо и только благо, под которым следует понимать добродетель, добродетельные поступки и добродетельного человека. Все прочее лежит вне сферы его интересов и деятельности. Но в то же время он производит выбор в безразличном, что явно противоречит предыдущему тезису. При этом, как нам стало известно при анализе учения Аристона Хиосского, невозможно произвести добродетельное действие (впрочем, как и порочное), минуя выбор в безразличном. Сам собой напрашивается следующий вывод: деятельность мудреца в рамках безразличного оправдывается тем, что только благодаря этой деятельности он может производить добродетельные поступки, которые есть благо, а именно благо избирает мудрец. Значит ли это, что деятельность в рамках безразличного связана не просто с продлением и поддержанием жизни или преуспеванием в жизни (с преуспеванием в обыденном смысле, не моральном), но также с тем, будет человек жить добродетельно или порочно? Видимо, да. В связи с этим показательна следующая цитата из «Эклог» Стобея: «Эти вещи (из области безразличного

---

[1] Как свидетельствует Филон Александрийский, для стоиков добродетель «является и теоретической, и практической» (ФРС). А Диоген Лаэртий отмечает, что последователи Зенона видели идеал в разумной жизни, потому что она есть синтез умозрительной и деятельной (*DL* VII 130).

[2] *Сенека Л. А.* О Счастливой жизни // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Вступ. ст., сост., подгот. текста В. В. Сапова. М.: Республика, 1995. С. 179.

– *А. С.*) обладают таким природным свойством, что если мы не будем со всем тщанием выбирать одни и избегать других, мы не достигнем счастья» (ФРС III 499). Поэтому упомянутое выше суждение Уайта совершенно корректно: «По-видимому, ставит в тупик то, что состояние, которое есть цель жизни и единственное благо, должно быть частично склонностью выбирать или делать нечто, что является безразличным, то есть не является ни благим, ни плохим»[1]. В самом деле, если добродетельное действие можно реализовать только через выбор в безразличном, следовательно, этот выбор имеет значение для того, будет ли человек благим. Однако это противоречит первому основному тезису стоиков, согласно которому избирается только благо, избегается только зло, все прочее безразлично. Чтобы внести ясность в обсуждаемый предмет, нам необходимо разобраться с тем, что подразумевается под добродетельным действием и деятельностью в сфере безразличного.

Классификация действий изоморфна классификации на благо, зло и безразличное. Так, стоики выделяли *добродетельное* действие, которое обозначали особым техническим термином – κατόρθωμα (в русскоязычном издании фрагментов ранних стоиков обычно переводится как «нравственно-правильное действие»), *порочное* действие – ἁμάρτημα («ошибка», «прегрешение», «проступок») и *надлежащее* действие – καθῆκον. «Сфера “надлежащего” столь же условно помещается “между” добродетельными и порочными действиями, как “безразличное” – между благом и злом. Именно в этом смысле оно называется “средним надлежащим” (μέσον καθῆκον, medium officium – SVF III 499; Cic. *Ac. post.* 1 37; *De fin.* III 58)»[2]. Подобно тому, как безразличное делится на предпочитаемое и непредпочитаемое, «среднее надлежащее» делится на собственно «надлежащее» (выбор предпочитаемого безразличного) и «ненадлежащее» (выбор непредпочитаемого безразличного)[3]: «Что касается среднего надлежащего, то оно рядоположено безразлич-

---

[1] *White N. P.* Stoic values // The Monist. 1990. Vol. 73. No. 1. P. 42.

[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 184–185.

[3] Касательно этой классификации Дж. Рист делает принципиальное замечание. С его точки зрения «между» добродетелью и пороком можно помещать «среднее надлежащее», но ни в коем случае нельзя помещать «надлежащие» и «ненадлежащие» действия, потому что «ненадлежащие действия» есть безусловное

ным вещам, в которых различаются противные природе и соответствующие ей» (ФРС III 499). Показательно, что «нравственно-правильное действие» стоики определяли через «надлежащее» действие: «Надлежащее же, достигшее совершенства (τελειωθὲν), становится нравственно-правильным» (Там же). Таким образом, добродетельное действие есть совершенное надлежащее (τέλειον καθῆκον) действие (акт выбора предпочитаемого безразличного). Поэтому стоики характеризовали добродетельное действие как такое действие, которое, с одной стороны, «содержит в себе все элементы добродетели» (ФРС III 11), а с другой, «первичное по природе необходимо сопутствует» (ФРС III 12) ему и служит материей действия. Иначе говоря, в добродетельном действии соединены два уровня стоических ценностей – уровень абсолютных ценностей (благо) и уровень относительных ценностей (безразличное). Последнее следует понимать так, что моральный агент, производя нравственно-правильное действие, в один и тот же момент времени избирает и благо и не-благо.

Рассмотрим это смешение внимательнее. Стоики увязывали два уровня долженствования (уровень абсолютного долга и относительного) в *едином* акте. По всей видимости, именно это соединение двух различных уровней долженствования и называл «внутренним нервом»[1] стоической этики А. А. Гусейнов. При анализе этого положения нам будет полезен следующий текст Секста Эмпирика. В своей книге «Против ученых» он объясняет, почему безразличное, по мнению Аристона Хиосского, не может быть «предпочитаемым»: «Говорить, что здоровье – это предпочитаемое безразличное, – все равно, что оценить его как благо, и разница будет только в названии» (ФРС I 361). В словах Секста Эмпирика мы видим ясную и понятную цепочку рассуждения: здоровье – не благо, а значит, оно не может избираться, следовательно, оно есть *не предпочитаемое* безразличное, а просто

зло и по своей интенции (потому что оно производится не мудрецом, так как мудрец делает все надлежащим образом), и по своему содержанию (потому что противоречит природе). См.: *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 97.

[1] *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 169–170.

безразличное. Однако в этом рассуждении кроется положение, которое мы можем прочесть «между строк». Относится оно даже не к этике, а скорее к психологии стоиков. И сформулировать его мы можем следующим образом: стремиться можно только к *одному объекту*, и акт устремленности в определенный момент времени в душе человека будет *единым и односложным*. Для сравнения вспомним платоническую традицию, где душа человека представала как поле борьбы между вожделеющей частью, мужественной и разумной. В платонизме представляется, что человек может одновременно желать различных целей, для стоицизма же это маловероятно. В стоической философии ведущему началу души человека ничто иное не противостоит (страсть не есть нечто отличное от разумного ведущего начала, она есть то же самое ведущее начало, но искаженное, неверно функционирующее). Поэтому есть основания считать «стремление» (ὁρμή) (импульс, который подвигает человека на действие) в раннем стоицизме как нечто односложное и единое. Имеется в виду, что каждый акт выбора или стремления (импульс) имеет один и только один интенциональный объект и что в каждый момент времени существует не более одного акта стремления. Данное обстоятельство еще более заостряет исследуемую нами проблематику. До сих пор нас интересовало следующее противоречие: с одной стороны, мудрец избирает благо и только благо, что неизбежно полностью отрицает всякую деятельность в области безразличного (так как ни одна вещь в рамках этой области не может быть расценена как благо), с другой стороны, мудрец все же производит выбор в области безразличного (так как выбор в области безразличного налагается на каждое живое существо). При таком понимании мудрец стоиков выглядит как непоследовательная личность, которая порой избирает благо, а порой что-то из области безразличного (то есть не-благо). Но вышесказанное ясно обнаруживает, что речь идет не просто о непоследовательности. Моральный субъект действия в раннестоической этике *одновременно* избирает и благо и не-благо, то есть подчиняется и абсолютному долженствованию, и относительному.

Надо полагать, выход из этого затруднения возможен, если мы будем мыслить два уровня ценностей стоической этики как нечто подобное по отношению друг к другу. Впрочем, стоики и сами отмечали, что «Представление о благе складывается по сходству (κατ' ἀναλογίαν[1]): ум поднимается к нему от тех вещей, которые существуют согласно природе» (ФРС III 72). Уместно вспомнить и о том, что природа для этики стоицизма выступает «верным ориентиром»[2], единым фундаментом, что единство абсолютного и условного уровней этики задается убежденностью в том, что и тот и другой согласны природе[3]. С одной стороны, все «надлежащее» имеет ценность, потому что отвечает природной склонности человека. С другой стороны, «сама природа ведет нас к добродетели» (ФРС I 181). Немалую роль в этой гомогенности играет стоическая теология, во главе которой стоит концепция божественного Логоса. Проникая на все уровни мироздания, Логос управляет живой и неживой природой, разумными и неразумными существами. Он выступает единым законом для всего мироздания, и подчиняться ему есть обязанность любого существа – разумного и неразумного.

В то же время этой, на первый взгляд, единообразной картине мира присуща диафоричность. А именно, Логос (бог) пронизывает все вещество и «на одном уровне выступает как ум (νοῦν), на другом – как душа (ψυχήν), на третьем – как природа (φύσιν), на четвертом – структурное единство (ἕξιν)» (ФРС I 158). Посредством такой градации стоики задают качественное различие между уровнями сущего. При этом структурирование осуществляется по степени сложности: «от простой и неживой структуры (уровень ἕξις) через

---

[1] Термин ἡ ἀναλογία, использовавшийся Платоном и Аристотелем, очевидно, заимствован древнегреческими философами у математиков и геометров. В «Никомаховой этике» *аналогия* (пропорция) используется для объяснения учений о середине (*EN* 1106 a36) и о праве (*EN* 1131 a–b). В стоическом контексте понимать *аналогию* как пропорцию, наверное, не стоит, прежде всего, потому, что различие между благом и безразличным не количественное, а качественное. К тому же аналогия должна состоять из четырех членов (по словам Аристотеля – *EN* 1131 b4), а мы имеем только два члена. Как следствие, пропорциональные отношения между благом и безразличным вряд ли возможны. В рассматриваемом фрагменте речь идет о сходстве, а не о строгой пропорции.

[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 162.

[3] Надлежащее (καθῆκον) – это, прежде всего то, что соответствует природе, причем природа понимается здесь в самом широком смысле, что ясно выражено еще в определении Зенона: «сообразность в жизни, свойственная, например, растениям и животным» (ФРС I 230). Если надлежащее есть соответствие природе животной, то нравственно-правильное – соответствие человеческой, разумной природе.

живые (φύσις) и одушевленные (ψυχή) существа – к разумным (λόγος) на вершине мировой пирамиды: живые существа обладают способностью к саморазвитию (растения), одушевленные, сверх того, – влечениями и примитивной способностью представления (животные), и лишь разумные существа обладают всей совокупностью способностей, которую венчает разум»[1]. Для нашего обсуждения немалое значение имеет следующее: стоики, по вполне понятным причинам, помещают неразумных существ (животных) и разумных (человека) на разных уровнях своей структурной градации. На это стоит обратить внимание, потому что эта дистинкция имеет отношение не только к физической картине мира, но и непосредственно касается вопросов этики. «Надлежащее» (καθῆκον), по мнению стоиков, есть обязанность, налагаемая и на животных, и на людей[2] (ФРС I 230; III 491–499). Это природная склонность в самом широком смысле. А «нравственно-прекрасное» есть обязанность, налагаемая исключительно на человека, это тоже природная склонность, но «природная» в узком смысле этого слова, то есть отвечающая потребностям только *разумной человеческой природы*. Перед нами вскрывается коренное различие ценностных ориентиров человека в представлении стоиков: с одной стороны, мы имеем обязанность перед *животной* природой («надлежащее»), с другой стороны, перед *разумной* природой («нравственно-прекрасное»). Способ их соединения в одном акте не совсем понятен.

Большинство исследователей видели выход из этого затруднения в интерпретации блага как *принципа* действия, а безразличного – как *материи* этого действия[3]. Подтверждение этой интерпретации обнаруживается и в первичной литературе: «Прежде всего в пользу этой версии свидетельствует определение καθῆκον как “основы и материи добродетели” (ἀρχὴ καὶ ὕλη

---

[1] *Столяров А. А.* Комментарии // *Фрагменты* ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998. С. 72.

[2] Стоики использовали понятие «надлежащее» и применительно к абсолютному уровню ценностей, но тогда они говорили уже о «совершенном надлежащем» (τέλειον καθῆκον), а не просто о надлежащем.

[3] См.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 218; *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 115–116; *Jedan C.* Stoic Virtues: Chrysippus and the religious character of stoic ethics. L., NY: Continuum, 2009. P. 125; *Nebel G.* Der Begriff des Καθῆκον in der alten Stoa // Hermes. 1935. Bd. 70. S. 450; *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 101.

τῆς ἀρετῆς (Plut. *De comm. not.* 23, 1069 e)). Об этом же говорит и определение κατόρθωμα через καθῆκον: κατόρθωμα есть такое καθῆκον, в котором реализована вся обязательность не только неразумной, но и разумной жизни»[1]. Во многом такой способ истолкования оправдан, так как позволяет мыслить «благо» и «безразличное» как составные части *единого* акта[2], что, как мы выше убедились, недалеко от истины. Вместе с тем такой вариант реконструкции не лишен недостатков. Связано это с тем, что перед историком философии встает определенного рода затруднение, когда он пытается определить суть взаимоотношений раннестоического «блага» и «безразличного», потому что необходимо продемонстрировать не только их *единство*, но и существенное качественное *различие*. По нашему мнению, интерпретация вышеупомянутых авторов с последней задачей не справляется. Мотивирована наша позиция, в частности, замечанием А. А. Столярова о том, что пара «принцип - материя» соблюдается стоиками не строго, прежде всего, ввиду их материализма[3]. Стоики осуществили «перенос центра тяжести с морального решения на свойство определенного состояния»[4]. Благо в стоицизме – это не чистый принцип, не добрая воля, но определенное состояние материальной души отдельного человека. Поэтому раннестоическое благо может именоваться принципом только условно. Из сказанного явствует, что маркирование отношения «благо - безразличное» как «принцип - материя» во многом отражает исключительно общефилософскую составляющую стоической этики, но нивелирует ее уникальное содержание[5].

---

[1] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 187.

[2] М. Поленц совершенно справедливо замечает, что «разделение на совершенные и надлежащие поступки не означает двойную мораль. Нравственная норма есть только одна, даже когда допускается соседство абсолютного и относительного» (*Pohlenz M.* Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. P. 131).

[3] В самом деле, материя (т. е. тело) в стоической философии играет важную роль. Поэтому мы полагаем, что пристальное внимание к оппозиции «телесное - бестелесное» может сыграть положительную роль в реконструкции стоической этики.

[4] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 218.

[5] Нам представляется довольно продуктивным подход, использованный А. Ф. Лосевым. В своей работе «История античной эстетики» А. Ф. Лосев ставит перед собой задачу отыскать то содержание, «которое было бы действительно специфично для стоиков и которое до них действительно ни в каком виде не употреблялось» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 104). Такую специфику А. Ф. Лосев отыскивает в учении о стоическом *лектоне*. Мы, в свою очередь, утверждаем, что, несмотря на то, что членение сущего на благо, зло и безразличное во

Помимо вышесказанного в рассматриваемой интерпретации, с нашей точки зрения, имеется еще один недостаток. Обозначить этот недостаток можно так – аксиологическая нейтральность безразличного. Авторы, истолковывающие «благо и безразличное» как «принцип и материю поступка», рассуждают следующим способом. Всякий человек, так или иначе, причастен практической деятельности (то есть любой человек совершает поступки). Для осуществления любого поступка (будь то добродетельный, будь то порочный) субъект действия использует безразличные вещи, так как иного материала у него просто нет. Поэтому добродетельного и порочного человека объединяет то, что действуют они посредством одних и тех же «орудий» (богатство, здоровье, слава) и, как следствие, внешне их поступки невозможно различить[1]. Благодаря такой интерпретации, объясняется необходимость мудреца совершать выбор и действовать в безразличном. Однако существенным недостатком этого понимания является полная аксиологическая нейтральность безразличного, что ни в коем случае не отражает специфику этики Ранней Стои. В самом деле, стоики настоятельно обращают внимание на ценностную дифференциацию внутри сферы безразличного. Согласно этой дифференциации моральный агент непременно испытывает либо влечение (ὁρμή), либо отталкивание (ἀφορμή) по отношению к соответствующим вещам в рамках области. Истолкование безразличного как материи поступка совершенно не учитывает этой аксиологической нагруженности безразличного. На первый взгляд это вполне оправданно. Во-первых, когда мы сравниваем действия мудреца и человека порочного, то речь идет только о том, как они исполняют *надлежащее*, противоприродное и ненадлежащее в этот момент вынесено за скобки[2]. Поэтому «основное различие между мудрецом и

времена Зенона уже было общим местом, стоики внесли в эти понятия специфическое содержание, заслуживающего должного внимания.

[1] Секст Эмпирик удачно высказал это следующим образом: «они утверждают, что хотя поступки у всех людей одинаковы [по материи], различаются они тем, при каком состоянии [души] совершаются, – искушенном или неискушенном (ἀπὸ τεχνικῆς διαθέσεως ἢ ἀπὸ ἀτέχνου). Заботиться о родителях по возможности и почитать их от случая к случаю – это не поведение достойного человека; достойный человек будет ухаживать за ними из полноты убеждения (ἀπο φρονήσεως)» (ФРС III 516).

[2] Ибо мудрец всегда все делает надлежащим образом, а человек порочный в силу некого *common sense* тоже старается сообразовывать свои действия с надлежащим. Вот как это выразил Цицерон: «Так как

профаном заключается не в том, *что* именно они совершают, но *как* они это делают»[1]. Во-вторых, потому что сами стоики, согласно отдельным источникам, под «средними» действиями подразумевали бессубъектные предикаты, например, «говорить, спрашивать, отвечать, прогуливаться, путешествовать и тому подобное» (ФРС III 501). Подобные свидетельства позволили исследователям вести речь о безразличном действии как о действии, взятом *условно* до его реализации. Вот как разъясняет это А. А. Столяров: «Совершенно “безразличное” по материи действие (до его совершения) – например “разговаривать” – после своей реализации не может остаться безразличным в нравственной системе координат и необходимо окажется хорошим или дурным»[2]. В похожем ключе рассуждает и Дж. Рист: для примера он берет действие «ходить» и пишет, что до реализации, *a priori* оно не добродетельно, не порочно[3], и лишь после совершения становится либо добродетельным, либо порочным. В то же время такой подход к истолкованию проблемы соотношения блага и безразличного нам представляется неудовлетворительным. Согласно этому подходу материей поступка добродетельного человека может стать что угодно, сама по себе материя действия не выступает достаточным основанием для того, чтобы мы рассматривали тот или иной поступок добродетельным или порочным. С этим сложно спорить, намерение субъекта действия имеет ключевое значение для стоиков. Однако из этого не следует, что материя действия полностью нейтральна и не имеет ценностного содержания (а именно к такой точке зрения мы в итоге приходим, если мыслим соотношение блага и безразличного как принцип и материю действия). Доказать это легко тем фактом, что в большинстве своем материей выступает не что угодно, но прежде всего *надлежащее*. Противное природе очень и очень редко

все по природе любят себя, то и немудрый, и мудрый предпочтут то, что соответствует природе, и постараются избежать противоположного. Стало быть, есть некоторые обязанности, общие для мудрого и немудрого; а отсюда следует, что они относятся к тем вещам, которые мы называем средними» (ФРС III 498).

[1] *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 116.

[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 194–195.

[3] *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 101.

может послужить материей добродетельного действия[1]. Таким образом, определение отношения «благо - безразличное» посредством пары «принцип - материя» неудовлетворительно. Чтобы предложить достойную альтернативу, нам необходимо проанализировать по отдельности представления стоиков о благе и безразличном, что мы и сделаем в последующих параграфах.

Подведем итоги настоящего параграфа. Основная задача, которая стояла перед нами, заключалась в том, чтобы выявить характер взаимоотношений раннестоического «мудреца» со сферой «безразличных» вещей. Более содержательно эту задачу можно сформулировать в виде следующего вопроса: делает ли мудрец выбор в сфере безразличного, и если да, то в чем необходимость такого выбора? В ходе поисков ответа на поставленный вопрос мы уточнили смысловое содержание понятия «благо». Как выяснилось, стоики относили к благу не только добродетель, но и то, что причастно ей – добродетельные действия и добродетельных людей. Также было высказано и обосновано мнение, что в раннестоической философии импульс есть нечто односложное и единое. Имеется в виду, что каждый акт выбора или стремления (импульс) имеет один и только один интенциональный объект и, что в каждый момент времени существует не более одного акта стремления. Это значит, моральный субъект действия *одновременно* избирает и благо и неблаго, то есть подчиняется и абсолютному долженствованию, и относительному. Анализ доксографического материала показал, что в представлении стоиков мудрец не только избирает благо, но также он производит выбор и в той сфере первичных по природе вещей, которую стоики именовали «безразличным». Необходимость деятельности в этой сфере объясняется тем, что без нее невозможны никакие действия (ни добродетельные, ни порочные). Таким образом, добродетель находит свой практический выход посредством безразличного. Опираясь на эти данные, исследователи Ранней Стои выдвинули

---

[1] Стоики, конечно, допускали, что в экстраординарных условиях мудрец может предпочесть вместо здоровья болезнь, то есть поставить на место предпочитаемого непредпочитаемое (или, иначе говоря, вместо надлежащего ненадлежащее). Подобные действия именовались стоиками «надлежащее по обстоятельствам» (περιστατικά). Но такие случаи единичны, и скорее есть исключение из общего правила. Проблема «надлежащего по обстоятельствам» детально рассматривается в работе: *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 127–147.

гипотезу, согласно которой благо и безразличное в этике стоиков соотнесены так же, как принцип и материя поступка. С нашей точки зрения эта интерпретация имеет ряд недостатков. Во-первых, благо стоиков может пониматься как «принцип» лишь условно, так как оно не есть нечто абстрактное и отвлеченное, но, напротив, есть материальное состояние души отдельного человека. Во-вторых, истолкование безразличного как «материи» поступка совершенно не берет в расчет аксиологической нагруженности безразличного. Таким образом, определять отношение «благо - безразличное» через пару «принцип - материя» не совсем верно. Чтобы предложить достойную альтернативу, нам необходимо проанализировать по отдельности представления стоиков о благе и безразличном, что мы и сделаем в следующих параграфах.

§ 2. Благо ранних стоиков как упорядоченная система знаний

О том, что роль знания в раннестоической этике была далеко не последней, говорит многое. Как сообщает Стобей, «одни блага являются таковыми сами по себе (καθ᾽ ἑαυτά), другие – по отношению к чему-то (πρός τί πως). Сами по себе блага – *знание* (ἐπιστήμην) (здесь и в двух последующих цитатах курсив наш – *А. С.*), справедливые поступки (δικαιοπραγίαν) и тому подобное» (ФРС III 112). Далее, «здравомыслие (σωφροσύνην), справедливость (δικαιοσύνην) и мужество (ἀνδρείαν) – это *знания* (ἐπιστήμας) и искусства (τέχνας) в некоторых вещах» (ФРС III 95). Наконец, родовая добродетель – разумность (φρόνησις) – определяется стоиками как «*знание* (ἐπιστήμην) блага, зла и безразличного» (ФРС III 262). По всей видимости, эти сократические мотивы много значили для этики стоиков, и тезис «благо есть знание» для них не был пустым звуком. Зададимся вопросом, что стоики подразумевали под «знанием»? В большинстве текстов, излагающих стоическое учение о познании, мы видим термин «ἐπιστήμη». Ко времени возникновения Стои эта лексема уже перестала быть вакантной. Для мыслителей античности знание как ἐπιστήμη однозначно связывалось с именем Аристо-

теля. Гносеологическая терминология Аристотеля и ее перевод на русский язык – это отдельная тема, выходящая за рамки нашего исследования. Поэтому мы позволим себе обзорное изложение, отослав читателя к работе специалиста[1]. Исследователи и переводчики Аристотеля обращают внимание на необходимость производить различие между ἡ γνῶσις и ἡ ἐπιστήμη. Как полагает Е. В. Орлов позиция Аристотеля по поводу проведения границы между этими терминами такова: «чувственное восприятие есть какое-то познание (*гносис*), но не знание (*эпистема*)»[2]. В англоязычном аристотелеведении также принято разводить эти термины, при этом за *гносисом* закрепилось английское слово knowledge, а за *эпистемой* – understanding. В чем различие между этими понятиями? Мы придерживаемся взгляда, согласно которому *гносис* (и его дериваты – γιγνώσκειν, γνωρίζειν) наряду с εἰδέναι (Е. В. Орлов предлагает переводить это слово как «ведать»[3]) призваны описать такие познавательные ситуации, которые Б. Рассел называл «знанием-знакомством». Под знанием-знакомством подразумевается результат непосредственного восприятия, без промежуточных суждений и выводов. Обычно в случае знания-знакомства речь идет о результатах чувственного восприятия какого-либо объекта. Как правило, знание-знакомство не отличается точностью и универсальностью. Статус *эпистемы* совсем иной. Под *эпистемой* у Аристотеля понимается знание особого рода, знание, которое прошло проверку посредством доказывающего силлогизма (*эпистемой* Аристотель называет и сами посылки доказывающего силлогизма). На пути к *эпистеме* мы можем пользоваться *гносисом*, но *эпистема* – это качественно иной уровень, потому что благодаря эпистеме мы получаем такое знание, которое невозможно получить через чувства (а, как было сказано выше, *гносис* связан с чувственным восприятием) – это знание причин[4]. В целом, *эпистема* – это

---

[1] *Орлов Е. В.* Философский язык Аристотеля / Отв. ред. В. П. Горан. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 31–53 (Гл. 2. О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля).

[2] *Орлов Е. В.* Цит. Соч. С. 42.

[3] Там же. С. 41.

[4] «Дело в том, что, согласно Аристотелю, необходимость присущности одного другому чувственно нам не дана, эту необходимость мы допускаем сами. Мы ее допускаем, *думая*, что в одном случае одно присущее другому необходимо (в этом случае мы будем иметь недоказываемую эпистему, т.е. посылки доказы-

строгое (можно даже сказать, научное[1]) знание, которое отличается от обычного чувственного познания тем, что правильность *эпистемы* устанавливается при помощи логического инструментария, как следствие, такое знание становится устойчивым и неизменным. К моменту появления Стои, под *эпистемой* понимается именно такой вид знания. И когда стоики обозначают знание как ἡ ἐπιστήμη, нет сомнения, что они подразумевают именно знание в аристотелевском смысле. Поэтому неизменность и устойчивость стали наиважнейшими для стоиков при определении знания. Вместе с тем в философии Стои понятие «знание» заиграло новыми красками.

Для начала ознакомимся с теоретико-познавательными воззрениями стоиков. Исходя из того факта, что большинство исследователей причисляют стоиков к сенсуалистам, исследование раннестоической теории познания целесообразно начать с учения об *ощущении* (αἴσθησις) и *впечатлении*[2] (φαντασία). Именно им посвящены одни из первых фрагментов по теории познания в собрании фрагментов ранних стоиков Г. фон Арнима. Как во фрагментах Зенона, так и Хрисиппа фон Арним на первое место поместил параграфы, посвященные впечатлению, затем – ощущению[3]. Между тем, А. А. Столяров замечает[4], что эта последовательность не адекватна, так как для возникновения впечатления необходимо ощущение, следовательно, ощущение нужно рассматривать в первую очередь. Мы же постараемся проанализировать эти понятия в их взаимосвязи.

На первый взгляд, в учении Зенона впечатление (φαντασία) занимает первое место (в смысле очередности процесса познания). Ибо ощущения, «как он считал, связаны с неким, так сказать толчком, полученным извне,

---

вающих силлогизмов), а в другом случае – не необходимо (в этом случае мы будем иметь мнения, или же посылки диалектических силлогизмов)» (Там же. С. 38).

[1] Традиционный перевод ἡ ἐπιστήμη – scientific knowledge (эту традицию нарушил Дж. Барнс, предложив переводить ἐπίστασθαι как *understand*) (Там же. С. 31).

[2] Лексема φαντασία в русскоязычных работах переводится обычно двумя способами: либо «впечатление», либо «представление». Мы предпочитаем первый вариант в силу его «механистического» подтекста, что ближе духу стоицизма.

[3] *Stoicorum* veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I-III. Lipsiae, 1903-1905. (Stuttg., 1968). P. 16.

[4] *Фрагменты* ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998. С. 23.

который он называет φαντασία» (ФРС I 55). Из текста следует, что впечатление есть нечто внешнее по отношению к субъекту познания, то, что существует в объективном мире. Согласно другому определению, «впечатление есть отпечаток (τύπωσις) в душе» (ФРС I 58). Казалось бы, в учение Зенона вкралась несогласованность. Впечатление – это и то, что вне субъекта познания, и то, что в душе познающего. Переводя на язык современности, основатель стоицизма отождествил объект познания (так мы именуем предмет реального мира, на который направлено внимание познающего) и предмет познания (так мы именуем мыслительный конструкт этого реального предмета в уме познающего). Заметим, что здесь мы сталкиваемся с проблематикой, которая уже имела место в раннегреческой философии, активно обсуждалась и в последующие века, в общем виде эту «вечную» философскую проблему можно определить как проблему соотношения объективно существующего и мыслимого. Для стоиков решение вопроса о соотношении бытия и мышления было сопряжено с задачами этики. Исходным пунктом для Зенона послужило беспрекословное доверие к тем данным, которые предоставляют чувства[1] (ФРС I 41, 60; II 78; III 229). Из признания тождества предмета и объекта познания проистекает учение о *схватывающем впечатлении*, к которому мы обратимся чуть ниже.

Ощущение (αἴσθησις) Зенон также определял несколькими способами. Оно есть и «поток пневмы, направленный к органам чувств», и «само устроение этих органов чувств», и «*схватывание*» (κατάληψις)[2]. Таким образом, ничего строго однозначного о чувственном восприятии у Зенона мы сказать не можем. Для разъяснения обратимся к фрагментам Хрисиппа.

Структурировать многозначность данного понятия поможет следующее свидетельство: «А некоторые предлагали и такое разъяснение. По их

---

[1] В ошибочности впечатлений, по мнению стоиков, виновны не чувственные данные (в нормальном состоянии чувства человека не искажают реальность и транслируют полученные данные такими, какие они есть), а сам субъект познания, который исказил ощущения в силу слабого согласия, суетности в познании и всего того, что не свойственно мудрецу (ФРС I 53).

[2] Подробнее см. комментарий к ФРС I 62 (*Фрагменты* ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина,1998. С. 36).

мнению, слова “нужно видеть, осязать и слушать” и слова “нужно ощущать посредством зрения, слуха и осязания” означают не одно и то же. Дело в том, что [сами по себе] “зрение”, “осязание” и “слух” действуют не “постигающим” (καταληπτικῶς) образом, а вот “ощущение” – именно таким образом» (ФРС II 75). Из текста становится ясным, что ощущение есть нечто переходное между сырыми чувственными данными и уже оформленным образом предмета познания. Как справедливо отметил А. А. Столяров, речь идет о первичном синтезе разрозненных чувственных данных[1].

Итак, ощущение транслирует впечатление[2] извне в душу субъекта познания (ФРС II 57). В отличие от ощущений, которые истинны всегда, впечатления бывают как истинными, так и ложными (ФРС II 78), или, точнее говоря, таковыми могут быть только *суждения* о впечатлениях. Относительно же впечатления можно говорить, соответствует ли оно реальности или нет, или же имеется ли в объективном мире физический денотат впечатления или нет. Как свидетельствует Плутарх, Хрисипп различал впечатление (ἡ φαντασία), *реальный объект впечатления* (φανταστόν), *мнимое впечатление*[3] (φανταστικόν) и *мнимый объект мнимого впечатления* (τό φάντασμα)[4] (ФРС II 54). Несложно догадаться, что последние две лексемы указывают на «впечатления», которым в действительности ничто не соответствует. Как мнимое впечатление, так и его мнимый объект связаны с так называемым «*пустым притяжением*» (διάκενος ἑλκυσμός). По сути дела, пустым притяжением стоики именовали мысленный конструкт, имеющийся в душе человека при отсутствии реального предмета.

Если говорить о впечатлениях, произведенных от реальных предметов и в соответствии с последними, то, строго говоря, такие впечатления не мо-

---

[1] Подробнее см. комментарий к ФРС II 75 (*Фрагменты* ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. Хрисипп из Сол: логические и физические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. С. 44).

[2] Еще раз напомним, что, согласно стоической точке зрения, впечатление – это не то, что появилось в душе познающего субъекта после акта познания, но то, благодаря чему возможен этот самый акт, впечатление – это предмет внешнего мира, который может быть запечатлен через чувства в душе человека.

[3] В переводе А. С. Степановой – «фантазия» (*Степанова А. С.* Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995. С. 56).

[4] В переводе А. С. Степановой – «призрак, сон» (Там же).

гут быть истинными и ложными, таковыми могут быть лишь *высказывания* (ἀξιώματα) относительно впечатлений. Может показаться, что мы противоречим сами себе, ведь несколькими абзацами выше, сославшись на соответствующий фрагмент (ФРС II 87), мы сказали, что впечатления, в отличие от чувств, могут быть истинными и ложными. Такие неувязки возникают из-за двоякого понимания стоиками впечатления. С одной стороны, впечатление есть просто отпечаток в душе (и при такой квалификации оно не особо отличается от чувств, а, следовательно, всегда истинно), с другой стороны, это отпечаток в душе, но еще и осознанный (в их терминологии – одобренный) разумом. В первом случае мы не можем говорить об истинности и ложности, так как высказывания по поводу воспринятого еще не дано, во втором – можем, ибо субъект познания уже высказал свое отношение к тому, что восприняла его душа через чувства.

Таким образом, мы уходим от чистого эмпиризма на том уровне познания, когда субъект должен дать *согласие* (συγκατάθεσις) на высказывание, здесь в теории стоиков чистый эмпиризм уступает место смешанному, рационально-эмпирическому методу познания. В этом месте стоики, доселе верные своему главному гносеологическому положению – чувства могут предоставить нам «информацию» о внешнем мире в неискаженном виде, признаются, что необходим разум, способность делать высказывания, умение критически относиться к этим высказываниям. «Принципиально важно, что “согласие” дается на *соответствующие высказывания* (συγκατάθεσις ἀξιώμασι – SVF III 171), т. е. оно есть реакция не на физическую сторону “впечатления”, а на его *смысл* (Sext. *Adv. Math.* VII 154)»[1].

Итак, на уровне чувственного восприятия (если мы имеем нормальные неповрежденные органы чувств) мы не можем впасть в ошибку, на уровне впечатления как первичного синтеза чувств тоже невозможна ошибка, но на следующем уровне – уровне осознанного впечатления – возможен просчет, так как здесь субъект познания должен артикулировать содержание впечат-

---

[1] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 52.

ления как первичного синтеза чувств посредством высказывания. Именно высказывания вносят в стройную теорию познания стоиков элемент, отвечающий за ложность, ошибочность и все прочее, что приводит к появлению *мнения* (δόξα). Чтобы избежать ошибки и появления неустойчивого постижения (то есть мнения), следует убедиться, что сознание и органы чувств находятся в адекватном состоянии, условия восприятия (например, пространственное удаление предмета восприятия) благоприятны, а времени для получения восприятия достаточно. Впечатление, полученное при соблюдении таких условий, называется «схватывающим» (в пользу именно такого варианта перевода выступает А. С. Степанова[1]) или «постигающим». Формальное определение этого термина дано у Секста Эмпирика: «постигающее представление – то, которое вылепливается и отпечатывается от *реально наличной предметности* и в соответствии с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является (ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον… ὁποία᾽ οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος)» (ФРС I 60). Термин ὑπάρχον[2], переводимый А. А. Столяровым как «реально наличная предметность», подчеркивает, что источником представления послужило нечто, как мы сказали бы сейчас, объективное.

С одной стороны, постигающее впечатление (φαντασία καταληπτική) настолько очевидно, что не дать согласие на него достаточно сложно. С другой стороны, акт согласия – это единственное, в чем свободен человек[3]. Согласие в стоицизме это «то, что от нас и произвольно» (ФРС I 61). И, как следствие, остается гипотетическая возможность не согласиться даже с каталептическим впечатлением. В этом месте вступают в конфликт две стоиче-

---

[1] *Степанова А. С.* Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995. С. 58–59.

[2] Этот термин образован от глагола ὑπάρχω, одно из значений которого «иметься в наличии, быть, существовать» (*Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 1667). Э. Лонг и Д. Сидли переводят ὑπάρχειν просто как «быть» (*be*), или же как «принадлежать» (*belong*) (*Long A. A.*, *Sedley D. N.* The Hellenistic philosophers: Vol. 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary. Cambridge; NY: Cambridge University Press, 1987. P. 489).

[3] Физико-теологическая картина мира стоиков практически не оставляла места для человеческой свободы. Пантеистические взгляды последователей Зенона предполагали, что весь материальный мир пронизан божественной пневмой, как соты заполнены медом. Божественная пневма приводит материю в движение, причинно-следственная связь жестко детерминирована, поэтому в мире властвует «судьба» (εἱμαρμένη) и «рок» (ἀνάγκη).

ских интенции: 1) сделать мир познаваемым за счет максимального сближения предмета и объекта мышления (о чем мы выше уже писали), 2) утвердить гносеологическую и моральную свободу индивида.

Если субъект познания дает согласие на постигающее впечатление, то возникает «*постижение*» или, иначе говоря, «*схватывание*» (κατάληψις)[1], которое является одним из самых универсальных критериев истины, по мнению большинства стоиков[2]. Образно выражаясь, «постижение» находится на полпути между знанием и невежеством. Для нашего исследования этот концепт весьма примечателен, так как стоики поместили его между добродетельными вещами и порочными, то есть определили его как безразличное (ФРС I 60, 69). Напомним, что в нашей работе мы придерживаемся следующего методологического принципа – для реконструкции этических понятий следует обратиться к онтологии и гносеологии стоиков. Согласно этому принципу всякое онтологическое и гносеологическое положение стоиков, так или иначе затрагивающее этику, достойно внимательного анализа и осмысления. Поэтому в третьей главе мы рассмотрим утверждение стоиков: безразличное есть постижение. Сейчас же обратим внимание на следующее: «Стоики утверждали, что есть три связанные между собой вещи: знание (ἐπιστήμην), мнение (δόξαν) и находящееся между ними постижение (κατάληψιν). Знание – это устойчивое и надежное постижение, неколебимое разумом. Мнение – это слабое и ошибочное согласие (συγκατάθεσις)» (ФРС II 90). «По их словам, знание присуще только мудрецам, мнение – только невеждам, а постижение присуще и тем и другим» (Там же). Таким образом, постижение в гносеологии играет ту же роль, что и безразличное в этике – выступает единой материей деятельности, объединяя и мудрых, и невежд.

В некотором смысле постижение есть промежуточная ступень между знанием и невежеством, так как оно причастно знанию и незнанию (точнее

---

[1] По формулировке Александра Афродисийского, «есть согласие на такие (т. е. каталептические) представления» (ФРС II 70).

[2] Дебаты о критерии истины довольно подробно представлены в: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 59–65.

говоря, на основе постижения может возникнуть как знание, так и незнание). В то же время знание качественно отлично от постижения. Стоическая точка зрения, которой придерживались, по-видимому, все члены школы, состояла в том, что знание (ἐπιστήμη) – это «устойчивое и надежное постижение, неколебимое разумом» (Sext. *Adv. Math.* VII 151 = ФРС I 68). Для развернутого понимания этой дефиниции нам стоит прояснить, что значит «неколебимое разумом» (ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου). В этом нам поможет свидетельство Ария Дидима, в котором он приводит несколько стоических определений знания. «Знание (ἐπιστήμην) же есть безошибочное и достоверное постижение разумом (ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου) [сути вещей]; другой вид знания представляет собой совокупность таких умений (σύστημα ἐξ ἐπιστηῶν), как, например, умение делать умозаключения относительно единичных вещей (ὑπάρχουσα), которое свойственно человеку, взыскующему мудрости (σπουδαίῳ); третий вид знания представляет собой совокупность *профессиональных* знаний (σύστημα ἐξ ἐπιστηῶν τεχνικῶν), совокупность, устойчивую благодаря себе самой, как и в случае с добродетелями; четвёртый вид знания представляет собой способность получать представления, способность, достоверную благодаря разуму (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου), которая, по их словам, заключена в напряжении и силе [души]»[1]. Предлог ὑπὸ относится к слову λόγου, которое стоит в родительном падеже, следовательно, он обозначает нечто действующее (ср. *англ.* by), в переводе обычно опускается, при этом существительное переводится творительным падежом, иногда же может быть передано выражениями «из-за, через посредство, благодаря». Следовательно, и «непоколебимое разумом», и «непоколебимое благодаря разуму» есть переводы равнозначно правомерные, однако последний вариант указывает нам более короткий путь к смыслу стоической дефиниции. Действительно, знание есть неизменное постижение только благодаря разуму, так как последний соотнес постижение со всей системой знания (см. выше: третий вид знания у Ария Дидима) и, убедившись в верности

---

[1] *Арий Дидим.* Этический компендий // Человек. 2006. № 1. С. 101 (Пер. В. Б. Черниговского).

постижения, включил его в эту систему (эту сторону определения отразил в своем переводе В. Б. Черниговский), и, будучи уже элементом системы знания, это постижение никак не может быть поколеблено разумом (эту смысловую составляющую отразил в своем переводе А. А. Столяров). На первый взгляд, это рассуждение может показаться спекулятивным, но мы полагаем, во многом оно адекватно отражает процесс познания, каким его видели стоики. К тому же в его пользу говорит одна из интерпретаций стоического учения о «верном разуме» (ὀρθὸς λὸγος), согласно которой верный разум – это «та конечная инстанция и вместе с тем упорядоченная система знаний, с которой должна быть соотнесена всякая истина первого порядка, чтобы в свою очередь стать *знанием* (ἐπιστημη)»[1].

Итак, знание существенно отличается от постижения. Знание – это такое постижение, которое было согласовано и включено в устойчивую систему (которую стоики именовали «верным разумом») и само стало элементом этой системы. Отметим, что постижение репрезентирует единичный предмет, а знание – нет, ибо, будучи системой, обладает определенной степенью общности. Здесь уместно вспомнить о так называемых «*общих понятиях*» (κοιναὶ ἔννοιαι), которые играли не последнюю роль в теории познания стоиков.

Какова была роль общих понятий на пути человека к знанию, и какие трудности связаны с ними? Прежде чем ответить на эти вопросы, уместно упомянуть о том, что, согласно стоической точке зрения, именно благодаря общим понятиям у человека возникает представление о благе и зле, полезном и вредном (ФРС III 69, 72), то есть морально-этические ориентиры. В силу «очевидной отстраненности от постижения конкретной предметности»[2], общие понятия имеют определенную степень свободы от контекста (ситуации «здесь и сейчас») и, как следствие, действительно могут претендовать на роль основы для морали. Сначала рассмотрим общие понятия

---

[1] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 64.
[2] Там же. С. 61.

применительно к теоретико-познавательным взглядам стоиков.

Теория познания, ограничивающаяся сугубо чувственными данными, была бы ущербной, так как могла бы оперировать только единичными предметами и не выходила бы на уровень абстракции. Понимая это, стоики делают послабление своему номинализму и включают в гносеологию так называемые «общие понятия». В раннестоической философии различаются два вида общих понятий: ἔννοια (или κοινὴ ἔννοια – общее представление) и πρόληψις (первичные общие представления). Первые – это те представления, которые возникают «благодаря нашему обучению и заботе» (ФРС II 83). Вторые же – это те представления, которые «образуются естественным путем» (Там же). По гипотезе М. Поленца, πρόληψις есть «результат саморазвития природных задатков в направлении, которое задано “первичным влечением” – οἰκείωσις»[1]. Уместно вспомнить, что стоическое учение о «первичной склонности» (οἰκείωσις) предполагает не только естественную предрасположенность человека к образованию «общих понятий», но и врожденный потенциал, заложенный в каждом человеке, возможность, которая может развиться в способность различать благо и зло. В основе этой наиважнейшей способности лежит естественное желание каждого живого существа сохранять свою жизнь и стремиться к тому, что свойственно его природе. Логика стоиков, по сути, сводится к следующим положениям. Прежде всего, поступай так, как велит тебе твоя природа (в широком смысле слова), и со временем ты поймешь целесообразность и смысл этих велений. После этого ты станешь исполнять требования природы не из страха перед теми санкциями, которые она (природа) накладывает на нерадивых подчиненных, а исходя из собственного разумения[2] (выражаясь языком Канта, ты станешь поступать не из склонности, но из чувства долга). И такой образ действий станет реализацией твоей собственной разумной природы, иными

---

[1] Цит. по: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 67.

[2] Эту же мысль высказывает Р. Барни: «когда опытный (the advanced) стоик образует импульс, чтобы преследовать нечто безразличное, он не просто поддается привычке или укорененной тенденции, но осознает требование природы и разума» (*Barney R.* A Puzzle in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2003. Vol. 24. P. 310).

словами, ты станешь добродетельным, ибо добродетель есть «естественное совершенство разумного существа в его разумности» (*DL* VII 94). Вышесказанное можно условно обозначить с помощью такой схемы: «первичная склонность» – «надлежащее» – «добродетель» / «нравственно-правильные действия» (ФРС I 181, III 492). Поэтому процесс познания блага стоики мыслили как процесс восхождения от первичного по природе: «Представление о благе складывается по сходству: ум поднимается к нему от тех вещей, которые существуют согласно природе» (ФРС III 72). Однако все сказанное есть пока наши собственные интуиции и обзор характера этики Ранней Стои, а не строгая реконструкция. Чтобы уточнить и прояснить наши интуиции, рассмотрим еще один фрагмент, свидетельствующий об οἰκείωσις: «Ведь каждый человек, только появившись на свет, тут же проникается ощущением и влечением к тем вещам, которые у древних философов называются τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, так что все полезное для своего тела принимает, а все вредное отторгает. А затем, с годами, из своих семян развиваются разум, способность суждения, правильное понимание достойного и полезного, более тонкое и точное представление о полезном и вредном» (ФРС III 181). Итак, при рождении душа человека подобна чистому листу. Отметим, что фразу «при рождении душа человека подобна чистому листу» следует понимать как отсутствие в душе новорожденного человека «представлений» и, как следствие, «общих понятий». Вместе с тем эту фразу не стоит интерпретировать как отсутствие в душе человека задатков к получению представлений и как отсутствие способности человека реагировать на раздражители внешней среды. В связи с этим словосочетание «чистый лист» по отношению к душе только что рожденного человека условно. В ситуации полного отсутствия каких-либо представлений природа наделила человека «первичным влечением» (οἰκείωσις), ярким примером которого можно считать стремление к самосохранению. Если отстраниться от стоической терминологии, то можно сказать, что на данном этапе человек живет согласно инстинктам. Однако уже в этом раннем возрасте человек непреднамеренно получает

первые представления о полезном и вредном[1] («все полезное для своего тела принимает, а все вредное отторгает»). Процесс этот неосознанный и его вернее было бы обозначить как естественный или природный. По его завершению появляются первичные общие представления – πρόληψις (по мнению стоиков, этот происходит, когда человек достигает семилетнего возраста). Затем (в период с семи лет до четырнадцати лет) уже «благодаря нашему обучению и заботе» (ФРС II 83) формируются κοινὴ ἔννοια, благодаря которым «человек научается мыслить нечто бестелесное, вроде пространства и времени»[2].

Обратимся теперь к этическому «бэкграунду» учения об общих представлениях. Как уже было сказано, благодаря «общим представлениям» мы можем различать благо и зло, при этом процесс образования этих «общих представлений» отчасти стихиен (в первые годы жизни). Если так, то есть ли гарантии, что индивид получит правильные представления? И зависит ли это от него? С другой стороны, существуют трудности при использовании их на практике. Чтобы применять «общие представления» на практике требуется переход от общего к частному (то есть постижение отдельного предмета внешнего мира должно быть соотнесено с общим представлением об этом предмете). Как отмечает А. А. Столяров, этот переход происходит «по совпадению», «мышление как бы “наталкивается” на некоторые чувственные “факты” в самом процессе восприятия»[3].

Что касается гарантий по поводу правильности πρόληψις, то, по всей видимости, на этом уровне гарантом выступает сама природа. Естество не может обманывать, оно всегда ведет к правильным целям. Если же речь идет о κοιναὶ ἔννοιαι, то, безусловно, их правильность в руках человека. Так как общие понятия есть результат получения однородных представлений, кото-

[1] Напомним, что «полезное» и «вредное» для стоиков является отличительными характеристиками блага и зла, соответственно.

[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 66.

[3] Подробнее см. коммент. к ФРС II 87 (*Фрагменты* ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. Хрисипп из Сол: логические и физические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. С. 50–51).

рые образуют опыт (ἐμπειρία) (ФРС II 83), то усидчивость и старание, а также правильное физическое состояние пневмы являются определяющими факторами в адекватности получения этих представлений. Максимальных высот в правильности постижения окружающего мира достигает, конечно, только мудрец: «Какое бы утверждение не рассматривал мудрец, оно будет так же прочно постигнуто его разумом, как и [то, что он воспринимает] чувствами» (ФРС II 92). Каким образом мудрец достигает этой прочности знания? Выше мы ответили на аналогичный вопрос так: новые впечатления получают устойчивость и неизменность через согласование с разумом и после включения в разум, то есть за счет включения в *уже* устойчивую систему знания. Получается замкнутый круг: чтобы получить устойчивые впечатления, мы уже должны ими обладать[1].

Очевидно, что мы здесь имеем дело с проблемой критерия истинности знания. Для стоиков этот вопрос был животрепещущим, о чем можно заключить из того, что сами они отвечали на него всякий раз по-разному, причем вариативность ответа наблюдается, даже если взять отдельного представителя этой традиции и посмотреть, что он предлагает в качестве критерия истины. Так, ученик Хрисиппа – Боэт Сидонский «допускает большое количество критериев – и ум, и ощущение, и влечение[2], и знание» (ФРС III Боэт 1). Логично было бы увидеть главным критерием истины в стоической теории познания процедуру эмпирической проверки – верификацию. В принципе, учение о «постигающем представлении» в некотором роде и есть стоический аналог такой процедуры. Собственно поэтому Хрисипп и называл его критерием истины (*DL* VII 54). Однако очевидно, что это далеко не единственно возможный ответ[3]. Итак, для того чтобы какое-либо положение

[1] Заметим, что подобного рода противоречия характерны для стоического учения. Одним из примеров могут служить представления о мудреце, которым стать невозможно, им можно либо быть, либо не быть.

[2] Не совсем понятно как влечение может выступать в качестве критерия истины. Может быть, подразумевается не само по себе влечение, а его виды – разумное (благострастие, благие эмоции) и неразумное (страсть). К рассмотрению влечения и его видов мы обратимся в третьей главе.

[3] Как полагает А. А. Столяров, нет никакого противоречия в том, что стоики использовали несколько критериев. «Очевидно, что перечисленные «критерии» – от чувственности до верховного разума – при-

приобрело статус знания, необходим, как было сказано, критерий. Но как явствует из проведенного нами анализа, таким критерием служит упорядоченная система, то есть само знание (или же «верный разум»). Таким образом, чтобы достичь знания, мы *уже* должны им обладать[1].

Рассмотрев теоретико-познавательные воззрения философов Ранней Стои, обратимся к их этике. Если благо и добродетель есть знание[2], то к ним правомерно приложить изложенные выше рассуждения. Человек не может стать добродетельным, если он таковым *уже* не является, что вполне согласуется со стоическим ригоризмом. Это суждение отсылает к еще одному немаловажному положению. Если ничто кроме блага не может сделать человека благим, то выбор в сфере безразличного никоим образом не сможет в этом помочь. Как мы увидим в третьей главе, скорее благо определяет правильность выбора в безразличном. И последний вопрос: каковы первоосновы, первоисточники блага и добродетели? Мы полагаем, что сами стоики вряд ли смогли бы определенно ответить на этот вопрос. Скорее всего, их ответ свелся бы к тому, что таким человек уже рождается. Такую позицию можно обозначить как морально-этическую предопределенность.

Вернемся к рассматриваемому нами раннестоическому представлению о том, что знание приобретается благодаря некой упорядоченной системе, которую также можно назвать «знанием». Объяснить подобный взгляд можно было бы с помощью теории врожденного знания (например, с помощью платоновского знания-припоминания или декартовских врожденных идей), однако, по мнению стоиков, всякий человек рождается с душой, подобной

званы описывать различные стадии познания...» (*Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 60).

[1] Сама собой напрашивается параллель с «парадоксом Менона», который сформулировал Платон в одноименном диалоге: «Человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» (*Men.* 80d–81a).

[2] В этом месте может возникнуть вопрос, о каком именно знании идет речь? Благо есть знание вообще или какое-то особое? Может ли *любое* знание именоваться «благим»? По всей видимости, перед стоиками такие вопросы не стояли. Прежде всего, потому что для них нет различных видов и градаций знания (существует несколько определений, но описывают они один и тот же предмет). Возможно, для стоиков вообще было неважно, о чем знание, главная характеристика для них не в предмете знания, но в характере знания – неизменности, устойчивости этого знания. Точно так же стоики мыслили себе и добродетель – она не имеет степеней, невозможно быть более или менее добродетельным.

чистому листу, и обретает первые зачатки разума только в семь лет. Если знание не врожденно, то, безусловно, его источник находится вне субъекта познания (хотя это не исключает наличия в человеческом уме или душе некоторых базовых механизмов, способствующих познанию, например, способности чувственного восприятия, памяти и т.п.). Стоики полагали, что «мудрец ничто не принимает нетвердо (ἀσθενῶς), но лишь прочно и устойчиво» (ФРС I 54). Возможно, впечатления, приобретаемые мудрецом, прочны и устойчивы в силу так называемого «верного разума» (ὀρθὸς λόγος), которым обладает исключительно человек добродетельный и мудрый. Рассмотрим раннестоическое учение о «верном разуме» как еще одну из важных гносеологических категорий.

Стоическое учение о «верном разуме» в современной научной литературе имеет несколько трактовок. Этому способствуют тексты доксографов, в которых данная категория выступает то в гносеологической роли (как упорядоченная, логически согласованная система знания), то в этической (как непогрешимый руководящий жизненный принцип), то в онтокосмологической (как мироустрояющий принцип). Расценивать верный разум как космологическую и этическую категорию позволяет следующее свидетельство Диогена Лаэртия: «конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), – жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (*DL* VII 88). В то же время «известно, что Зенон употреблял термин “ὀρθὸς λόγος” главным образом в этике»[1]. А. А. Столяров высказывается так: ὀρθὸς λόγος – это «понятие, выражающее некую “норму разумности” и заимствованное, возможно, у Платона»[2]. Некоторые западные исследователи склонны рассматривать учение об ὀρθὸς λόγος в гносеологическом ключе. Например, Э. Лонг считает,

[1] *Степанова А. С.* Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995. С. 81.
[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 59–60.

что правильнее было бы понимать (и переводить) «ὀρθὸς λόγος» не как «верный разум», а как «правильное суждение»[1]. Мы со своей стороны отметим, что рассматриваемое понятие если и было позаимствовано из текстов Платона, то, возможно, из тех мест, в которых Платон излагает не свое учение, а учение софистов. Например, показательна такая цитата: «Думаю я, Сократ, что для человека в совершенстве образованного очень важно знать толк (δεινός) в стихах: это значит понимать сказанное поэтами, судить, что правильно (ὀρθός) в их творениях, а что нет, и уметь разобрать это и дать объяснение (λόγος), если кто спросит» (*Prot.* 338e–339a)

Как уже было сказано, плюрализм мнений покоится на доксографическом материале. Для Зенона, судя по свидетельству Филона Александрийского, ὀρθὸς λόγος – скорее этическая категория: «Ведь непобедима та душа, которую верный разум снабдил твердыми правилами» (ФРС I 218). Для Хрисиппа, по-видимому, было важно отметить гносеологическое содержание этого понятия: «Несуетность (ἀματαιότης) – состояние, позволяющее соотносить представления с “верным разумом”» (ФРС II 130).

С нашей точки зрения, учение о «верном разуме» включает в себя все три аспекта: онто-космологический, гносеологический и этический. С одной стороны, «верному разуму» соответствует некий миропорядок, заданный Зевсом, иначе говоря, сама природа[2] (*DL* VII 88). С другой стороны, он есть «норма разумности», то есть попытка отождествить человеческий разум с божественным миропорядком посредством познания природы. И, наконец, с третьей стороны «верный разум» есть набор «твердых правил», которые мы получили, познав замысел бога и следуя этому замыслу.

Уместно задаться следующим вопросом: благодаря чему мудрец становится обладателем такого универсального критерия? Процесс познания (получения новых представлений и постижений) не может привести к нему,

[1] *Long A. A.* Stoic Studies. Berkeley–Los Angeles–L.: University of California Press, 2001. P. 100.
[2] С таким синкретичным подходом Э. Лонг вряд ли бы согласился. С его точки зрения, «природа» и «верный разум» понятия не равнозначные, однако «верный разум» с необходимостью присущ «природе» (*Long A. A.* Op. cit. P. 134).

так как сам регулируется этим критерием. Об этом свидетельствуют различные исследователи[1], и мы, пожалуй, согласимся с ними. Ведь сам «верный разум» есть скорее некий результат, то, что образуется после многолетнего опыта. По всей видимости, мудрец принимает впечатления извне и удерживает их прочно и устойчиво, потому что его *душа от рождения* обладает определенными задатками, она являет собой особое состояние пневмы, которое характеризуется специальным термином – διάθεσις (ФРС III 548). Именно этим термином стоики обозначили неизменное состояние ведущего начала души мудреца. Таким образом, нам необходимо исследовать представления ранних стоиков о душе.

Подведем итоги настоящего параграфа. Его основная задача заключалась в том, чтобы осмыслить раннестоический тезис, согласно которому «благо есть знание». На подступах к осуществлению этой задачи мы рассмотрели в самых общих чертах теоретико-познавательные взгляды стоиков. В ходе этого исследования было выявлено, что стоический мудрец обладает упорядоченной системой знания (верным разумом), под этой системой, скорее всего, следует понимать критерий истины и правильного поведения, и потому эта система знаний (верный разум) есть независимое мерило, не обусловленное никакими первичными представлениями и самозамкнутое на самом себе. Единственным фактором, от которого зависит это мерило, есть особое качество душевной пневмы мудреца, которое позволяет ему сохранять полученные представления неизменными и устойчивыми. Если отвлечься от раннестоической традиции, то, справедливости ради, стоит сказать, что вопрос критерия в любой философской системе сложен и противоречив по своей природе. Критерий истины с необходимостью занимает особое положение в любой теоретико-познавательной модели, ибо призван обеспечивать достоверность знания, и, естественно, не может базироваться просто на доверии к чувственному восприятию или же к сопоставлению объ-

[1] Например, «верный разум» есть *упорядоченная совокупность знаний*, которой доступна сфера логических операций (*Асмус В. Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 2003. С. 348–349; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 64).

екта познания (той внешней предметности, на которую направлены познавательные усилия субъекта) и предмета познания (того мыслительного конструкта, который находится в сознании субъекта познания). Перечисленные варианты не оправданы в рамках раннестоической теории познания, так как, с точки зрения стоиков, категориями истинности и ложности обладают только высказывания, но ни в коем случае не само чувственное восприятие. В итоге вопрос о критерии переносится в область семантики и логики (или даже Логоса, если говорить в рамках тео-онто-космологии стоиков).

Для нашего исследования наибольшее значение имеет то, что благо и добродетель, будучи знанием, тоже характеризуются как то, что не определяется человеческим опытом, но, наоборот, определяет этот опыт. Иными словами, чтобы быть благим, человеку не достаточно действовать каким-то определенным образом в области безразличного, но, обладая благом, он будет действовать именно так. Поясним. Это означает, что добродетель и благо не могут быть производными внешней реальности, они скорее есть нечто, имеющее основание в самом моральном субъекте. Если использовать стоический морально-этический словарь, то это следует понимать так, что избрание в сфере безразличного не может сделать человека благим, но благой человек будет производить выбор в безразличном безупречным образом.

Тем не менее, это истолкование вносит не много ясности. О том, что деятельность в рамках безразличного не гарантирует достижения конечной цели, сообщали и сами стоики. То, что благой человек будет производить выбор в безразличном безупречным образом, и так понятно, ведь мудрец *все* делает безупречно. Главный вопрос остается нерешенным, почему мудрец совершает выбор в рамках безразличного? И как этот выбор непротиворечиво согласуется с добродетельной деятельностью мудреца? Исходя из вышеизложенных рассуждений, мы можем предположить следующее. Если знание есть гарант устойчивости и неизменности постижения, то благо (которое отождествлялось стоиками со знанием), в свою очередь, может выступать неким гарантом или же необходимым условием правильной

деятельности в области безразличного. А необходимость такой деятельности объясняется самой природой блага, которая не имеет иных целей и стремлений как жизнь в согласии с природой. Эти общие замечания требуют детализации, которая невозможна без тщательного анализа представлений стоиков о безразличном, к которому мы приступим в следующей главе. А пока продолжим рассмотрение раннестоического «блага» и «добродетели». Чтобы выяснить, каковы их источники, мы обратимся к представлению стоиков о душе мудреца. С точки зрения стоиков, мудрец обладает особым состоянием ведущего начала души (διάθεσις), которое позволяет любому постижению приобрести устойчивость и неизменность, то есть благодаря этому состоянию души мудрец и может получить ту самую устойчивую систему, которая в итоге стоиками именуется «знанием». Следующий параграф будет посвящен понятию διάθεσις.

§ 3. Благо как неизменное состояние ведущего начала души

Для мыслителей античности понятию «благо» всегда имплицитно сопутствовало понятие «цели». Последнее значит, что благо – это то, к чему следует стремиться, или то, что вызывает к себе влечение. В то же время благо может быть тем, что избирается ради него самого, или же тем, что избирается ради чего-то иного. Стоики настаивали на том, что благом в подлинном смысле этого слова может быть лишь тот объект, к которому мы стремимся ради него самого. Поэтому Зенон Китийский, по свидетельству Цицерона, «называет благом лишь то, к чему следует стремиться ради одного лишь присущего ему собственного величия» (ФРС I 189). Чтобы отделить благо в качестве единственной цели жизни от прочих предметов желания, Зенон и его последователи обозначили его как τέλος[1], а все прочие цели именовали

[1] По свидетельству Стобея стоическое определение τέλος таково: «[Конечная] цель (τέλος) – то, ради чего все совершается надлежащим образом, а само оно не совершается ни ради чего иного» (ФРС III 2).

σκοποί[1]. По мнению стоиков, на роль блага как конечной цели жизни может претендовать только добродетель (ἀρετή) и причастное добродетели. При этом добродетель они определяли так: «добродетель – это некое неизменное состояние (διάθεσις) руководящего начала души» (ФРС I 202), или же так: добродетель – это «достигшее завершения согласованное состояние (διάθεσις ὁμολογουμένη)» души (ФРС III 197). В этих дефинициях используется термин διάθεσις, позаимствованный у Аристотеля[2].

Современные исследователи не раз обращали свое внимание на терминологическую зависимость стоиков от Аристотеля[3]. Помимо этого было выявлено и концептуальное сходство аристотелевской и стоической этик[4]. При этом нельзя отрицать глубокой самобытности стоической этики[5]. Полагая последнее неоспоримым, мы с необходимостью заключаем, что стоики не могли использовать термины Аристотеля безотчетно, но наполняли их собственным оригинальным содержанием[6]. В связи с этим исследователю стоической философии необходимо понять, какие содержательные нюансы привносили стоики в тот или иной аристотелевский термин, и с какой целью они использовали именно этот термин, а не другой.

---

[1] Впрочем, данная градация условна и самими стоиками не всегда соблюдается. См.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 192–193; *Фрагменты* ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол: этические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2008. С. 3.

[2] В настоящем параграфе мы последуем примеру М. Боэри, который вынес за скобки вопрос о том, известно ли было учение Аристотеля стоикам, и сконцентрировался только на проблеме терминологических заимствований. Сделав допущение (как он сам осторожно замечает, «немного догматичное» допущение), что стоики использовали аристотелевскую терминологию для того, чтобы разъяснять базовые положения своей философии, Боэри пытается доказать, что стоики использовали термины Аристотеля, но наполняли их новым смыслом. См.: *Boeri M.* Aristotelian Elements in Early Stoicism // Liverpool Classical Monthly. 1993. Vol. 18. № 3. P. 37–39.

[3] См. напр.: А. А. Столяров, П. А. Гаджикурбанова, А. С. Степанова, J. M. Rist, A. A. Long, N. P. White, M. Boeri.

[4] *Гаджикурбанова П. А.* От Киносарга к Портику // Этическая мысль. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2006. С. 122.

[5] Мы полностью солидаризуемся с мнением А. С. Степановой: «Их (то есть стоиков – *А. С.*) философия коренным образом отличается от пифагорейско-платоновской традиции и во многом – от аристотелевской, хотя невозможно отрицать мощное влияние всех предшествующих эпистем» (*Степанова А. С.* Физика стоиков: доминирующие принципы онто-космологической концепции. СПб.: Изд-во. С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 153).

[6] *Boeri M.* Op. cit. P. 37.

В настоящем параграфе мы рассмотрим термины Аристотеля διάθεσις[1] и ἕξις[2], которые использовали стоики в своей этике. Мы выясним, почему стоики для определения добродетели пользовались аристотелевским термином διάθεσις, в то время как сам Аристотель определял добродетель посредством ἕξις. В результате мы получим представление об особенностях понимания добродетели в философии Ранней Стои, что в свою очередь будет способствовать прояснению смыслового содержания раннестоического понятия «благо».

Прежде всего, рассмотрим, каким образом определял и различал эти термины сам Аристотель. В «Категориях» мы видим, что διάθεσις и ἕξις относятся к категории «качество» (ποιότης). Различаются же они следующим образом: «Под одним видом качества будем разуметь устойчивые (ἕξις) и преходящие свойства (διάθεσις). Устойчивое свойство (ἕξις) отличается от преходящего (διαθέσεως) тем, что оно продолжительнее (πολυχρονιώτερον) и прочнее (μονιμώτερον). Таковы знания и добродетели» (*Cat.* 8b26-29)[3]. Основываясь на этом различении, некоторые авторы делают вывод, что стоики использовали термин διάθεσις, но в значении аристотелевского ἕξις[4]. Однако Симпликий предостерегает нас от этого в целом верного, но все же неточного понимания. Стоики, поясняет Симпликий, рассматривают это различие

[1] Термин «διάθεσις» можно перевести как «расположение» (дословно), или как «законченное неизменное состояние» (такой перевод-интерпретацию предлагает А. А. Столяров, пытаясь передать специфичность стоического содержания данного термина). Дж. Рист переводит этот греческий термин как «неизменное расположение» – «a fixed disposition» (*Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 3). К. Джедан переводит как «нрав» – «character» (*Jedan C.* Stoic Virtues. L., NY, 2009. P. 59–60).

[2] «Термин» ἕξις в корпусе раннестоических текстов обычно переводится просто как «состояние». В переводах Аристотеля встречаются такие варианты, как «склад души», «устой». Некоторые исследователи предлагают переводить (здесь, наверное, речь уже не столько о переводе, сколько об интерпретации) эту лексему как «навык» (*Огурцов А. П.* Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. С. 38). Мы склоняемся к варианту перевода Е. В. Орлова – «уклад» (*Орлов Е. В.* Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В. П. Горан, М. Н. Вольф и др.; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние. Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 255). Но заметим, что словом «уклад» может быть переведена не только эта лексема, но и, например, ἡ ἐπιστήμη, которая допускает такой интерпретационный перевод, как «познавательный уклад» (*Орлов Е. В.* О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // Вестник НГУ. Серия: Философия и право. 2008. Т. 6. Вып. 2. С. 145).

[3] Здесь и далее перевод дан по: *Аристотель.* Сочинения в 4-х т. Т. 1–4. М.: Мысль, 1975–1983. При этом в круглых скобках приводится сокращенное название сочинения на латинском языке и указывается местоположение текста посредством международной беккеровской пагинации.

[4] *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 3.

не с точки зрения устойчивости, а в других отношениях. «А именно, они утверждают, что “состояние” (ἕξεις) способно укрепляться (δύνασθαι) и ослабляться (ἀνίεσθαι), тогда как законченное состояние (διαθέσεις) не может быть укреплено или ослаблено. Поэтому, разъясняют они, “прямота” прута является “законченным состоянием” (διάθεσιν), хотя прут сам по себе неустойчив и может гнуться» (ФРС II 393). Из этой цитаты мы можем заключить, что стоическое содержание термина διάθεσις отлично от аристотелевского. Аристотель полагает, что состояние (и διάθεσις, и ἕξις) может варьироваться, становиться больше или меньше, укрепляться или ослабевать (с тем лишь отличием, что одно может это делать с легкостью, а другое – нет). Для стоиков же διάθεσις, с помощью которого они определили добродетель, есть то, что не допускает большей или меньшей степени. Мы полагаем, стоики прибегли к этому термину для выражения своего этического ригоризма, им было важно показать, что нельзя, например, быть более или менее справедливым, или же более или менее мужественным и т. д. К. Джедан в своей работе «Стоические добродетели» выразил эту мысль следующим образом: «стоики пытались нас убедить, что здравый смысл заблуждается, заявляя, что добродетель есть сущность, допускающая степень, и что многие люди добродетельны в большей или меньшей мере. На самом деле добродетель предельна: она не допускает вариаций и она чрезвычайно редка; добродетельных людей возможно и нет»[1].

Стоит отметить неоригинальный характер представления стоиков о состоянии, которое не может быть укреплено или ослаблено. Нечто подобное излагает и Аристотель. И если мы снова обратимся к его «Категориям», то прочтем следующее: «В самом деле, вызывает сомнение, можно ли сказать, что одна справедливость есть большая или меньшая справедливость, чем другая; и точно так же и относительно всякого другого свойства или состояния (διαθέσεων). Ведь некоторые спорят об этом: они утверждают, что, ко-

[1] *Jedan C.* Stoic Virtues: Chrysippus and the religious character of stoic ethics. L., NY: Continuum, 2009. P. 60.

нечно, одну справедливость (или одно здоровье) никак нельзя называть большей или меньшей справедливостью (или здоровьем), нежели другую, но один человек обладает здоровьем в меньшей мере, чем другой, и справедливостью в меньшей мере, чем другой, и точно так же умением читать и писать и остальными свойствами и состояниями (διαθέσεις)» (*Cat.* 10 b30–11 a2).

Таким образом, Аристотель признает, что *само по себе* то или иное качество (справедливость, например) не может допускать большую или меньшую степень, но *обладать им* (быть справедливым, например) можно в большей или меньшей степени. Иначе говоря, Аристотель допускает большую или меньшую степень обладания тем или иным качеством на уровне отдельно сущих предметов (индивидов). Говоря же о том, что состояние не допускает большей или меньшей степени, он рассуждает на отвлеченно-теоретическом уровне, так как в этом случае речь идет о состоянии самом по себе, безотносительно к индивиду.

В связи с этим вызывает интерес вопрос, которым Аристотель задается в первой книге «Никомаховой этики» – что есть благо как общее понятие (τὸ καθόλου) и существует ли благо само по себе? Отвечая на поставленный вопрос, Аристотель разъясняет: благо есть то, что «определяется [в категориях] сути, качества и отношения, а между тем [существующее] само по себе (τὸ καθ' αὑτὸ), т. е. сущность (οὐσία), по природе первичнее отношения – последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего (τοῦ ὄντος), а значит, общая идея для [всего] этого невозможна» (*EN* 1096 a19–23). Прибавим к этому, что признавая гипотетическую возможность блага самого по себе, Аристотель замечает, что «человек не мог бы ни осуществить его в поступке (πρακτὸν), ни приобрести (κτητὸν)» (*EN* 1096 b33–34). Таким образом, заключаем мы, «благо само по себе» есть предмет не практической философии, а скорее теоретической.

Итак, резюмируем вышеизложенные замечания. Аристотель отрицает возможность актуального существования качеств, которые были бы неизменны, то есть не могли бы приобретать большую или меньшую степень.

Хотя он признает, что если мы говорим о качестве безотносительно к какому-либо носителю (индивиду), о качестве самом по себе (не допускающем большую или меньшую степень), то мы должны понимать, что это область не этики, не практического разума. «Эти [вопросы], – замечает Аристотель, – все-таки следует оставить, потому что уточнять их более свойственно другой [части] философии, так же как [все] связанное с “идеей” в самом деле» (*EN* 1096 b30–32).

Теперь нам стоит подробнее рассмотреть, каким образом Аристотель разграничивает теоретическую и практическую части философии. Он осуществляет это посредством онтологической дистинкции на сущее, начала которого не могут быть иначе, и сущее, начала которого могут быть иначе. Первый род сущего человек созерцает той частью души, которую Аристотель именовал эпистемической (ἐπιστημικόν, разумеющей), второй – той частью, которую он именовал логистической (λογιστικόν, рассчитывающей)[1]. Соответственно, первый род сущего – это область необходимого и является предметом теоретического разума (в рамках этой области возможно подлинное знание – *эпистема*), второй же – область не необходимого или вероятного (абсолютное знание здесь невозможно, однако возможен расчет, а там, где все необходимо, расчет излишен), или же того, что бывает в большинстве случаев и является предметом практического разума[2].

В свете этого разъяснения нам становится понятнее, почему состояние, не допускающее большей или меньшей степени, или же, иначе говоря, состояние само по себе (добродетель сама по себе, благо вообще, справедливость как таковая) не рассматривается Аристотелем в практической философии. И когда речь заходит о чем-то подобном в «Никомаховой этике», он всякий раз замечает, что это не предмет настоящего исследования (*EN* 1096 b30–32). Очевидно, что состояние, не допускающее большей или мень-

---

[1] Подробнее см.: *Орлов Е. В.* Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В. П. Горан, М. Н. Вольф и др.; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние. Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 240–319.

[2] Данная дистинкция не означает, что методы, используемые по отношению к одному роду сущего, не могут быть использованы по отношению к другому. Так, диалектический метод (который должен использоваться, когда мы имеем дело с областью не необходимого) применяется Аристотелем в «Метафизике».

шей степени, относится к тому роду сущего, начала которого не могут быть иными, то есть к неизменному сущему. А возможно ли наличие такого рода сущего в физическом мире? Конечно же, нет. Нечто неизменное может существовать только в мире понятий, в области умозрения. Поэтому вполне естественно, что Аристотель полагал подобные вещи предметом теоретической философии.

Дополняя вышесказанное, заметим, что проблему дистинкции теоретической и практической сфер в аристотелеведении нельзя считать вполне решенной. Об этом свидетельствует наличие иных точек зрения по данному вопросу. В частности, помимо вышеизложенного подхода к различению теоретической и практической философий у Аристотеля, который условно можно назвать онтолого-психологическим, существует подход, который опять-таки условно мы обозначили бы методологическим. Согласно этому подходу, в работах Аристотеля используется два метода – эмпирический и философский[1]. Первый базируется на чувственных данных, второй – на общепринятых мнениях.

Возвращаясь к стоикам, напомним, что они понимали διάθεσις как состояние, которое не может быть укреплено или ослаблено. Стоит признать, что данное понимание сообразно предмету теоретической философии Аристотеля. Следовательно, мы можем предположить, что добродетель, определяющаяся стоиками через термин διάθεσις, по аналогии, относится к объектам умозрительным и теоретическим. Как следствие, перед нами встает ряд вопросов. Можно ли всерьез говорить о теоретической составляющей стоической этики? И, если можно, то в каком виде теоретическое присутствует в стоической этике? Вопросы эти возникают на почве утвердившегося одностороннего взгляда на стоическую философию и философию эпохи эллинизма в целом как на философию исключительно практическую[2]. Мы, в

---

[1] Подробнее см.: *Irwin T.* Aristotle // A Companion to Epistemology (Blackwell Companions to Philosophy). Second Edition. T. 4. Ed. by J. Dancy, E. Sosa, M. Steup / Willey-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010. P. 242.

[2] Основоположником такой оценки по праву может считаться Э. Целлер. С точки зрения Целлера, главным источником чистого «научного миропонимания» в древнегреческом мире была политическая сво-

свою очередь, присоединимся к той небольшой части исследователей, которые усматривают в стоической философии довольно значительную теоретическую составляющую. Сторонники этой точки зрения высказываются следующим образом: «Напрасно было бы видеть в стоицизме исключительно этическое учение; хотя нравственный интерес в нем и преобладает, его этика, столь же рационалистическая, как и другие нравственные учения греков, всецело основывается на теоретической подстройке»[1]. В то же время мы думаем, что современному исследователю стоической философии стоит пойти дальше и признать, что стоическая этика не только имеет «теоретическую подстройку» (последнее не вызывает сомнения, так как логика и физика стоиков есть не что иное, как теоретическая подстройка), но и сама обладает широким спектром серьезных и глубоких теоретических проблем. Это замечание выделяет стоиков из общего ряда античных философов, для которых этика неразрывно связана с практикой, и ставит в один ряд с такими философами как И. Кант. Поэтому А. А. Столяров совершенно справедливо указывает, что отношение нравственно-правильного (κατόρθωμα) и надлежащего (καθῆκον) «до некоторой степени напоминает отношение кантовских категорического и гипотетического императивов»[2].

В этой ситуации нам следует выяснить, возможно ли приложение аристотелевского понимания теории в раннестоической философии. Поставив себе подобную задачу, разделим её решение на два этапа: во-первых, выясним, что можно понимать под «теорией» и «теоретическим» в философии Стои, а во-вторых, постараемся выяснить насколько стоическое понимание этих терминов отлично от понимания аристотелевского. Отталкиваться же будем от онтологии стоиков, потому как сам Аристотель в процессе размежевания философии на теоретическую и практическую опирался на онтологическую дистинкцию. Для теоретической философии он избирает сущее,

бода. В период расцвета македонского могущества этот источник иссяк, поэтому перед послеаристотелевской философией «на первый план выступили практические задачи». См.: *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. СПб.: Алетейя, 1996. С. 175–176.

[1] *Трубецкой С. Н.* Стоики // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. 62. СПб.: АО «Издательское Дело» Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 672.

[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 188.

начала которого не могут быть иначе. Только такое сущее может «даровать» нам достоверное знание, так как основы такого сущего неизменны. Но важен не только неизменный объект познания, но и верный метод. Здесь мы от онтологии переходим к логике, поскольку без последней достоверность знания в философии Аристотеля невозможна[1]: «Основанием достоверности и знания вещи следует считать обладание таким силлогизмом, который мы называем доказательством» (*An. Post.* 72 a25–27). Таким образом, теоретическая философия у Аристотеля имеет не только онтологический предмет, но и логический метод. Что же может служить подобием у стоиков? Онтология стоиков характеризуется «тотальным соматизмом»[2]. Телесный космос един и разумен, более того, он «устроен логически»[3]. Эмпирическая причинность соответствует логической необходимости, что дает возможность для познания космоса. Преодолевая разрыв между вещью и идеей, «стоики решили объявить сам разум вещественным, «слить» разум, космос и природу в одно целое»[4]. Стоиками постулируется объект познания, доступный нашим чувствам, который не только может быть познан на уровне ощущений, но и выражен с помощью логических операций. «Логическая схема перекликается с физической схемой сложной причинности настолько, что их можно описывать друг через друга»[5]. Но полное совпадение логики и физики возможно только относительно событий прошлого[6]. Так, стоическая логика предпола-

[1] Отметим, что некоторые исследователи не считали такое истолкование аристотелевской познавательной модели вполне верным. Например, М. Нуссбаум полагает, что логика и силлогистика могут быть использованы не только как метод достижения знания, но и как просто демонстрация и убеждение в эпистемологическом статусе полученных результатов. См.: *Nussbaum M.* Aristotle's «De Motu Animalium». Text with translation, commentary, and interpretive essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton, N.J.: Princeton University press, 1978. P. 111.

[2] Соматизм – от греч. τὸ σῶμα «тело». Всему сущему (в том числе и богам) приписывается телесная природа. При этом наличие бестелесных предметов допускается, но их онтологический статус весьма и весьма сомнителен.

[3] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 42.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 89.

[6] Касательно высказываний о будущих событиях в Античности была серьезная полемика, в которой принимали участие Аристотель, мегарик Диодор Крон, стоики. Диодор полагал, что проводить различие между возможным и реальным не следует. Поэтому, с его точки зрения, возможно только то, что станет реальным. Если какое-то событие не произошло, то оно извечно было невозможно (См.: *Бриссон Л.* Сократики // Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер. Т. II. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2008. С. 166–169). Для стоиков эта дискуссия имела выходы на этическую проблематику: «Для Хрисиппа важно обосновать идею морального долженствования. Человек должен поступать нравственно, но реализации конкретного поступка могут помешать внешние обстоятельства. Поэтому *должно* быть возможно то,

гает существование необходимых высказываний. Необходимые высказывания есть те, которые не могут быть ложными в силу неизменных обстоятельств (любое истинное высказывание о прошлом). Исходя из сказанного, можно установить присутствие в стоической этике весомого теоретического элемента, но он имеет специфические нюансы. Различие взглядов на онтологию приводит к иному пониманию стоиками теоретической философии, отличному от аристотелевского. «Стоическая онтология – не онтология субстанций, а онтология данностей (Tatsachen – τυγχάνοντα)»[1]. Если для Аристотеля достоверное знание возможно лишь об общем, то для стоиков – о чувственно данных вещах. Впрочем, следует отметить, что верное постижение (κατάληψις) чувственных вещей – это еще не знание. Постижение превратится в знание только при наличии одного важного условия – непоколебимость / неизменность постижения. Неизменность достигается за счет соответствующего состояния души субъекта познания, которое стоики именовали διάθεσις. Таким образом, основанием для подлинного знания у стоиков можно считать неизменное состояние души (διάθεσις) субъекта познания. И оно же есть обязательное условие добродетели.

Итак, мы вернулись к вопросу, поставленному в начале параграфа – почему стоики для определения добродетели пользовались аристотелевским термином διάθεσις, в то время как сам Аристотель определял добродетель посредством ἕξις? Подведем итоги параграфа и предоставим ответ на этот вопрос. Как нам стало известно, для Аристотеля оба термина (и διάθεσις, и ἕξις), применяемые на уровне чувственной данности и отдельных предметов, были призваны обозначить то или иное качество, которое, в конечном счете, может подвергнуться изменению (одно изменяется проще, другое – сложнее). Такое понимание не могло удовлетворить стоиков. Поэтому они взяли один из этих терминов, но добавили к нему принципиально важную характеристи-

---

что реально может никогда не произойти. Иными словами, человек *должен* быть способен (принципиально) совершать те поступки, которые он реально может никогда и не совершить в силу не зависящих от него обстоятельств» (*Фрагменты* ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. Хрисипп из Сол: логические и физические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. С. 111).

[1] *Gräser A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin, NY: De Gruyter, 1975. S. 27.

ку – неизменность, невозможность допускать большую или меньшую степень. Сделали они это для того, чтобы показать абсолютный характер добродетели. Аристотель допускал, что можно вести речь о свойствах и состояниях (διαθέσεις), которые не допускают большей или меньшей степени, но такого рода рассуждения возможны только на отвлеченно-теоретическом уровне, поэтому подобные вещи не могут стать предметом практической философии. Подобно платоновским идеям, свойства и состояния, не допускающие большей или меньшей степени, необходимо пребывают в ином мире, нежели человек. Однако стоики полагали, что помимо мира вокруг нас, иного мира не существует, поэтому если идеи и идеалы возможны, то возможны они только в посюстороннем мире. В связи с этим, мысля добродетель как совершенное состояние человеческой души, они обозначили ее аристотелевским термином διάθεσις, дополнив его содержанием, нечуждым Аристотелю, но которое Аристотель никак не мог усмотреть в рамках практической философии, а использовал только применительно к объектам теоретической философии. Это свойство – неизменность. Таким образом, терминологическое предпочтение стоиков обусловлено желанием представить добродетель как то, что свершилось раз и навсегда. Иначе говоря, последователям Зенона хотелось видеть в добродетели нечто абсолютно неизменное, а во внешнем, чувственном мире нет ничего неизменного. Что-то неизменное может быть в области умозрения и теории. Чтобы как-то достичь того смысла, к которому они стремились, стоики использовали термин διάθεσις, но с тем смысловым содержанием, которое в него вкладывал Аристотель, когда использовал этот термин в рамках теоретической философии. Такие коррективы позволили стоикам говорить о добродетели как о том, что не подвержено влиянию внешнего мира, как о том, что полностью не зависит от окружающего мира (самодостаточность добродетели они обозначали специальным термином – αὔταρκες (ФРС III 208)). Сравнив теоретическую философию Аристотеля со стоической, мы можем заключить следующее. Для Аристотеля теоретическое – это характеристика чего-то безусловного и необходимого, того о чем возможно конеч-

ное знание. Это область, где находятся независящие от внешних обстоятельств сущности. Стоическая добродетель автономна от всего внешнего, она сама есть залог безусловности и необходимости, все внешнее (преходящее) не касается ее. Аристотель специально выделяет область, неподверженную изменениям и вариативности, чтобы в ее рамках выстроить научное знание; стоики же, постулируя автаркию добродетели, укрывают в ней душу человека от окружающего мира.

Подведем **итоги второй главы**.

В настоящей главе перед нами стояли две основные задачи. Первая задача состояла в максимальном прояснении сути проблемы соотношения блага и безразличного в раннестоической этике. Для этого были проанализированы доксографические материалы, посвященные мудрецу. Анализ доксографического материала показал, что в представлении стоиков мудрец не только избирает благо, но также он производит выбор и в той сфере первичных по природе вещей, которую стоики именовали «безразличным». Необходимость деятельности в этой сфере объясняется тем, что без нее невозможны никакие действия (ни добродетельные, ни порочные). Сделан вывод, что добродетель находит свой практический выход посредством безразличного. Произведено критическое осмысление интерпретации, согласно которой благо и безразличное в этике стоиков соотнесены так же как принцип и материя поступка. Итогом этого осмысления стала формулировка двух существенных недостатков этой интерпретации. Во-первых, благо стоиков может пониматься как «принцип» лишь условно, так как оно не есть нечто абстрактное и отвлеченное, но, напротив, есть материальное состояние души отдельного человека. Во-вторых, истолкование безразличного как «материи» поступка совершенно не берет в расчет аксиологической нагруженности безразличного. Таким образом, обозначать отношение «благо - безразличное» через пару «принцип - материя» не совсем верно.

Вторая наша задача заключалась в уточнении содержания раннестоического понятия «благо». Для этого были проанализированы два раннестоиче-

ских тезиса: 1) «благо есть знание», 2) «добродетель есть неизменное состояние ведущего начала души». В ходе этого исследования было выявлено, что стоический мудрец обладает упорядоченной системой знания (верным разумом), под этой системой следует понимать критерий истины и правильного поведения. Как любой критерий, система знания (верный разум) в Ранней Стое мыслится как независимое мерило, с которым соизмеряются все новые данные, а оно ни с чем несоизмеримо. Исходя из этого, мы заключили, что благо и добродетель, будучи знанием, тоже характеризуются как то, что не определяется человеческим опытом, но, наоборот, сами определяют этот опыт. Иными словами, чтобы быть благим, человеку не достаточно действовать каким-то определенным образом, но, обладая благом, он будет действовать именно так. Поясним: добродетель и благо не могут быть производными внешней реальности (деятельностью субъекта или же неким положением дел), они скорее есть нечто, имеющее источник и основание в самом моральном субъекте. Если использовать стоический морально-этический словарь, то это следует понимать так, что правильное избрание в сфере безразличного не может сделать человека благим, но благой человек будет производить выбор в безразличном безупречным образом.

Исследуя представления стоиков о добродетели как особом состоянии души мудреца, мы задались вопросом, почему стоики для определения добродетели пользовались аристотелевским термином διάθεσις, в то время как сам Аристотель определял добродетель посредством ἕξις. Как мы выяснили, ранние стоики использовали аристотелевский термин διάθεσις, дополнив его содержание характеристикой, не чуждой Аристотелю, но которую Аристотель никак не мог усмотреть в рамках практической философии, а использовал только применительно к объектам теоретической философии. Эта принципиально важная характеристика – неизменность, невозможность допускать большую или меньшую степень. Таким образом, терминологическое предпочтение стоиков обусловлено желанием представить добродетель как нечто свершившееся раз и навсегда. Иначе говоря, последователям Зенона

хотелось видеть в добродетели нечто абсолютно неизменное, а во внешнем, чувственном мире, напротив, все изменчиво. Чтобы как-то достичь того смысла, к которому они стремились, стоики использовали термин διάθεσις, но с тем смысловым содержанием, которое в него вкладывал Аристотель, когда использовал этот термин в рамках теоретической философии. Такие коррективы позволили стоикам говорить о добродетели как о том, что не подвержено влиянию внешнего мира, как о том, что полностью не зависит от окружающего мира (самодостаточность добродетели они обозначали специальным термином – αὔταρκες (ФРС III 208)). В этической терминологии Ранней Стои это будет звучать так: неизменное состояние души мудреца (διάθεσις) не может быть результатом деятельности во внешнем изменчивом мире.

ГЛАВА III. РАННЕСТОИЧЕСКОЕ БЕЗРАЗЛИЧНОЕ И ЕГО ВЗАИМОСВЯЗЬ С БЛАГОМ

§ 1. Онтологический статус безразличного. Бестелесное и безразличное

Раннестоическое «безразличное» (ἀδιάφορον) есть понятие соотнесенное, так как получает свое содержание только в связи с благом и злом. Из существующего, полагают стоики, «одно является благом, другое – злом, третье – ни тем и не другим» (ФРС III 117). Третий вид сущего именуется «безразличным»[1], потому что он индифферентен с точки зрения нравственности (не является ни благом, ни злом, а потому не относится ни к добродетели, ни к пороку). В связи с этим данное понятие следовало бы рассматривать в рамках стоической этики (или аксиологии), нежели физики или логики. Однако как явствует из фрагментов ранних стоиков, понятие «безразличное» фигурирует не только в разделе, посвященном этическому учению Стои[2]. В этой главе мы разберемся, какие онтологические и гносеологические коннотаты заключает в себе исследуемый предмет. Для начала кратко напомним об этическом содержании данного понятия.

Благо приносит пользу, зло – вред, а безразличное не способно приносить ни пользы, ни вреда, оно не помогает и не вредит (ФРС III 117). При этом *пользу* (ὠφελήματα) они понимали не в утилитарном смысле, а в аретологическом, если так можно выразиться, смысле. Польза в стоицизме – это «движение и состояние согласно добродетели» (Там же). По мнению стоиков, «благо в общем значении есть нечто полезное, а в узком значении – сама польза или то, что не отличается от нее» (ФРС III 76). В рамках такого истол-

---

[1] По сути дела, в объем понятия «безразличное» входит *все,* что не входит в объем понятий «благо» и «зло». Поэтому под безразличным можно понимать бесконечное число вещей. Однако чаще всего стоики приводили в пример такие «пáры», как жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье и т.п. Очевидно, выбор примеров был обусловлен тем, что в обыденном сознании подобные вещи увязывались с благом и злом. С чем стоики никак не могли согласиться.

[2] Так, стоики поместили «схватывание» (κατάληψις), термин сугубо гносеологический, между добродетелью и пороком (ФРС I 69), то есть на место безразличного.

кования польза понимается как то, что соответствует моральному совершенству человека, вред – как то, что не соответствует. По всей видимости, эти идеи стоики унаследовали от Сократа, который отстаивал тождество пользы и добродетели. Учитывая то, что для стоиков нравственно-прекрасное состояние души человека равнозначно счастью, нетрудно догадаться, что обладание безразличными вещами не делает человека счастливым, следовательно, не может выступать в качестве конечной цели (τέλος) жизни.

В то же время безразличное не однородно, а имеет свою градацию. Стоики выделили *предпочитаемое* (προηγμένον) и *непредпочитаемое* (ἀποπροηγμένον)[1] безразличное исходя из критерия соответствия природе. Первое соответствует природе и поэтому имеет *ценность* (ἀξία), второе – не соответствует, и, следовательно, не имеет ценности (ФРС I 191). С учетом последнего, все вещи, которые не относятся ни к добродетели, ни к пороку, делятся на те, что вызывают *влечение* (ὁρμή) и те, которые вызывают *отталкивание* (ἀφορμή). Практический аспект предпочитаемого безразличного стоики обозначили термином καθῆκον («надлежащее») (ФРС I 230; III 491–499). В широком смысле этот термин подразумевает обязанность любого живого существа следовать природе (которая тождественна божественному разуму), и поэтому распространяется как на человека, так и на растения и животных. Сами стоики определяли надлежащее как «сообразность в жизни (ἐν ζωῇ), действие, имеющее убедительное обоснование»[2] (ФРС I 230).

Позволим себе небольшой комментарий относительно определения надлежащего как «убедительного обоснования». Известный немецкий исследователь М. Форшнер считает, что в стоицизме выбор ценностей (то есть сфера «надлежащего») опосредован размышлением и языком. Существенно, что язык и размышление в данном месте понимаются автором диалогично.

---

[1] Аналогами пары предпочитаемое–непредпочитаемое могли выступать: приемлемое (ληπτόν) – неприемлемое (ἄληπτον), полная ценность (πολλὴ ἀξία) – полное отсутствие ценности (πολλὴ ἀπαξία).

[2] Ἔυλογος ἀπολογισμός (лат. probabilis ratio) – чрезвычайно полемическая дефиниция «надлежащего». Существует как минимум два перевода εὔλογος – «вероятное» и «убедительное (хорошо) обоснованное», за которыми скрыты две различные интерпретации стоической этики. Подробнее см.: *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 69–74.

«Если καθῆκον определяется как то, что имеет εὔλογος ἀπολογία, то это, прежде всего, должно значить: целью такого рода действий является нечто, что должно иметь оправдание в *диалоге* (курсив наш – *А. С.*), что может быть возведено к общепризнанным причинам, а именно, должно быть выводимо из них»[1]. Иначе говоря, ценности и нормы поведения, в понимании стоиков, возникают если не на основании обсуждения, то не без его участия. Такая точка зрения необычна и вместе с тем интересна. Для ее обоснования М. Форшнер обращается к Галену, который в своей работе цитирует слова Хрисиппа: «Соответственно, мы говорим, что такие люди действуют неразумно, не в том смысле, что они неверно рассуждают (κακῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι) (это можно было бы сказать о человеке, который рассуждает противоположным правильному образом (ἐναντίως πρὸς τὸ εὐλόγως)), но в том смысле, что они вообще отвергают разум» (ФРС III 476). Логика истолкования понятна: если человек, рассуждающий κακῶς, противоположен человеку, рассуждающему εὐλόγως, то «εὖ-λόγος есть καλῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι»[2]. Отсюда версия Форшнера и берет свое начало, при этом διαλογίζεσθαι он рассматривает не просто как рассуждение или обдумывание наедине с самим собой, но как обсуждение[3] с кем-то чего-то, то есть диалог. Однако вариант Форшнера имеет свои слабые места, прежде всего, он не учитывает стоического различения *логоса* на внутренний и внешний[4]. Вслед за Платоном и Аристотелем стоики разделяли *логос* на внутренний (ἐνδιάθετος) и внешний (προφορικός). По свидетельству Секста Эмпирика, деятельность внутреннего *логоса* у стоиков проявляется «в выборе надлежащего и избегании неподходящего, в изучении ведущих к этому искусств, в

---

[1] *Forschner M.* Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. S. 190 (Пер. П. А. Гаджикурбановой. Цит. по: *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 73).

[2] *Forschner M.* Op. cit. S. 190.

[3] И такая интерпретация совершенно обоснована. Например, в «Воспоминаниях» Ксенофонта Сократ спрашивает Перикла (сына знаменитого Перикла): «Хочешь, побеседуем (διαλογιζόμενοι) на эту тему» (*Xen. Memor.* III, 5, 1).

[4] М. Форшнер обнаруживает у стоиков *логос* в трех смыслах: 1) *логос* как активный принцип, образующий мир; 2) *логос* как способность говорения (Sprechens), мышления (Denkens) и выбирания (Wählens); 3) *логос* как ὀρθὸς λόγος (*Forschner M.* Op. cit. S. 185).

достижении добродетелей, соответствующих своей природе» (Sext. *Pyrrh.* I 65). Данное свидетельство указывает на то, что «надлежащее» действие у стоиков базируется на внутреннем *логосе*, который можно понимать как внутреннюю речь, размышление с самим собой, обдумывание, но не диалог с другим человеком. В связи с этим интерпретация Форшнера, на наш взгляд, выглядит уязвимо.

Наконец, выделяется и третий класс «безразличных» вещей – те, что не вызывают ни влечения, ни отторжения – безразличные в собственном смысле этого слова (например, выбор между двумя одинаковыми драхмами (Sext. *Adv. Math.* XI 59–60), четное или нечетное число волос на голове, согнутый или вытянутый палец (*DL* VII 104).

Таково общее содержание этической составляющей раннестоического понятия «безразличное». Начиная с античных времен, этическое учение Ранней Стои расценивалось самым нелестным образом. Прежде всего, критика была направлена на понятие «безразличное» (и его виды – согласное с природой, предпочтительное безразличное), место, роль и назначение которого были не совсем понятны. Плутарх, например, написал восемь трактатов, направленных против раннестоической философии и этики (до наших дней полностью дошли только два трактата и часть третьего). В трактате «О противоречиях стоиков» (1047e–1048d) он приводит несколько цитат из работ Хрисиппа, чтобы продемонстрировать противоречивость учения о благе и безразличном[1]. И Плутарх далеко не одинок в своем настроении. Мы полагаем, что непротиворечивое истолкование этики Ранней Стои невозможно без реконструкции понятия «безразличное». Так как это понятие в его этическом контексте не позволяет нам уяснить его роль и место в этике стоиков, мы воспользуемся онтологическими воззрениями ранних стоиков для уточнения содержания этого понятия.

Главным критерием существования стоики полагали способность действовать и испытывать воздействие (ФРС II 359). Под данный критерий, по

---

[1] *Плутарх*. Сочинения / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. С. 172–174.

их мнению, подпадает только телесность (Там же), как следствие, существуют только тела (ФРС II 361). *Бестелесное* (ἀσώματον)[1] же «не способно ни оказывать какое-либо воздействие, ни испытывать его» (ФРС II 363), а значит, оно не может существовать в том смысле, как это понимали стоики. За бестелесным стоики закрепили статус «как бы нечто сущее»[2] (ФРС I 65).

Если говорить о причине существования тел, то нельзя не упомянуть раннестоическое представление о боге как пневме, которая все структурирует. «Едиными телами называются те, которые определены одним состоянием, как, например, камень или дерево. А состояние (ἕξις) – это связующая пневма тела (πνεῦμα σώματος συνεκτικόν)» (ФРС II 368). Таким образом, любой телесный объект мира существует только за счет имманентной пневматической божественной сущности, которая, по сути дела, являясь некоторой внутренней структурой, придает материи «облик, форму и порядок»[3] (ФРС II 310).

Нас же интересует, каково местоположение раннестоического «безразличного» в дистинкции «телесное–бестелесное». Доподлинно известно, что благо и зло стоики мыслили как нечто телесное (ФРС III 84, 85). Постольку, поскольку безразличное не является ни благом, ни злом, мы можем предположить, что оно бестелесно. Однако это положение необходимо обосновать, так как оно не вполне очевидно. Для этого нам понадобится выявить содержание стоического понятия «бестелесное» и выяснить включает ли его объем «безразличное».

Как уже было сказано, бестелесное, по мнению стоиков, не отвечает критерию существования – не действует и не претерпевает, а значит, в под-

---

[1] Стоики полагали, что есть четыре вида бестелесного: «лектон», пустота, место и время (ФРС II 331 = Sext. *Adv. Math.* X 218). В некоторых источниках «место» заменено на «пространство».

[2] « Ὡσανεὶ τι ὂν – SVF I 65, этот термин, относящийся в первую очередь к “идеям”, ἐννοήματα, как к чему-то, не имеющему конкретного денотата, безусловно, должен распространяться на все бестелесное – ср. *Сенека* Письма 58, 22» (Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. Хрисипп из Сол: логические и физические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. С. 182).

[3] Уместно напомнить о раннестоическом понимании причинности. По мнению стоиков, причина – это «внутренняя сила, удерживающая в единстве все его части (ἕξις) и конституирующая внешнюю форму его бытия» (*Гаджикурбанова П. А.* Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А.Ф. Лосева, Ж. Делёза // Историко-философский ежегодник. М.: ИФ РАН, 2005. С. 12).

линном смысле слова не существует. Время, место, пустота и *лектон*[1], будучи бестелесными, «как бы» существуют. По-видимому, данный критерий является самым универсальным для данных предметов и более ничто их не объединяет. Так представляется при первом приближении.

Тем не менее, мы можем назвать еще несколько критериев, благодаря которым объем понятия «бестелесное» может быть расширен. В частности, нечувственные представления о бестелесном воспринимаются мысленно (διὰ τῆς διανοίας) (ФРС II 61). В самом деле, если тело может быть воспринято только посредством чувств, то бестелесное – только «с помощью разума» (λόγῳ λαμβανόμενα) (Там же). В первую очередь это касается бестелесного *лектона*, чистого смысла. Под *лектоном* стоики подразумевали «то, что возникает в соответствии с разумным представлением[2] (τὸ κατὰ τὴν λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον[3])» (ФРС II 181). Более общее определение *лектона* подразумевает то, что может быть высказано. Как следствие, в объем этого понятия входят все осмысленные высказывания (ФРС II 167). К тому, что воспринимается только посредством разума, а поэтому является бестелесным, относятся так называемые общие представления – ἔννοια и πρόληψις[4], о которых мы уже писали во второй главе настоящего исследования. Также к области бестелесного можно отнести стоические категории, этот вопрос мы еще обсудим в последнем параграфе этой главы.

Напомним, что стоики обозначили именем «предпочитаемое безразличное» вещи, по своей природе обладающие *ценностью* (ἀξία). Несмотря на то, что ценность существует независимо от человека, она должна быть осознанна им через *суждение* (κρίσις) (ФРС III 125). Далее, в большинстве

---

[1] Ввиду неоднозначности этого термина (λεκτὸν), подобно многим исследователям Стои, мы оставляем его без перевода, транслитерируя его русскими буквами. Однако в большинстве случаев он переводится как «смысл», «чистый смысл», «то, что может быть высказано» (напр., в англоязычном варианте – «sayables»).

[2] Разумными представлениями стоики называли «мысли» (νοήσεις) (ФРС II 61).

[3] С некоторой долей вероятности можно сказать, что лексема ὑφιστάμενον и ее дериваты использовались для обозначения бестелесного, а лексема τὸ ὑπάρχον – для телесного. Однако доксографический материал не дает безоговорочного доказательства связи этих терминов. Подробнее см.: *Фрагменты* ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998. С. 31–32.

[4] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 39.

случаев, предпочитаемое безразличное обязывает морального агента к определенного рода действиям, которые стоики называли «надлежащими» (καθήκοντα). «Надлежащее» они определяли как «действие, имеющее убедительное *обоснование* (εὔλογος ἀπολογισμός)» (ФРС I 230). *Суждение* и *обоснование* - не что иное, как *высказывание*, которое в свою очередь стоики относили к бестелесному[1]. Это обстоятельство свидетельствует в пользу нашей гипотезы, согласно которой безразличное относится к бестелесному.

Косвенным доказательством нашей гипотезы являются потенциальность и неопределенность как свойства бестелесного. Тело реально налично (ὑπάρχειν), а поэтому актуально. Бестелесное есть чистая потенция и полное отсутствие актуальности. Бестелесное в определенном смысле есть возможность. В пользу такой интерпретации говорит *неопределенность* бестелесного. Пустота у стоиков беспредельна[2] (ἄπειρον) (ФРС I 95), прошлое и будущее время также не имеет предела (ФРС II 520), место есть то, что занято телом, но каким именно – не имеет значения, и поэтому место тоже есть что-то неопределенное. *Лектон* тоже ничем не обусловливается, он жестко не связан с какой-либо телесностью, именно поэтому это *чистый* смысл, а не смысл какой-либо определенной, здесь и сейчас наличествующей ситуации. Здесь уместно вспомнить представления стоиков о времени, которое они вслед за Аристотелем определяли как меру протяженности движения и делили на три части: прошлое, будущее (которые, как было сказано выше, не имеют предела) и настоящее (ФРС II 509). Последнее имеет предел ввиду его актуальности, данности, наличности. Именно поэтому стоики говорили о настоящем как о реально наличном (ὑπάρχειν), а о прошлом и будущем не как о реально наличном, но в другом смысле[3] (ὑφεστηκέναι) (ФРС II 518). По-

---

[1] Подобного рода умозаключения можно встретить и у самих стоиков. Например: «истина есть тело, а истинность налична как бестелесное. Последнее, по их словам, само собой разумеется, так как истинность присуща высказываниям, высказывание – это чистый смысл, а чистый смысл бестелесен» (ФРС II 132).

[2] Существуют свидетельства, согласно которым «как все телесное ограничено, так все бестелесное безгранично» (ФРС II 503). Подобные суждения не выдерживают критики, так как «место» стоиков, безусловно, имеет границы, однако бестелесно.

[3] В англоязычной литературе эта оппозиция задается посредством понятий «существовать» (subsist) и «принадлежать» (belong). См.: *Long A. A.*, *Sedley D. N.* The Hellenistic philosophers. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 305.

этому когда стоики говорят о времени как о бестелесном, по всей видимости, они подразумевают, прежде всего, прошлое и будущее. Сравним представления стоиков о времени с их учением о безразличном. В некоторой степени безразличное есть тоже нечто неопределенное, так как безразличными вещами можно пользоваться как хорошо, так и плохо. Не случайно надлежащее действие (которое выражает отношение субъекта действия к предпочитаемому безразличному) определяется как то, что имеет *убедительное* обоснование (ἔυλογος ἀπολογισμός) или же вероятное (в латинской версии – *probabilis* ratio). Таким образом, о безразличном мы можем судить лишь с долей вероятности. Это хорошо иллюстрирует так называемое «надлежащее по обстоятельствам» (καθήκοντα περιστατικά), которое повелевает избрать «непредпочитаемое» (например, ослепить себя и раздать имущество (*DL* VII 109)) ввиду особых условий[1]. Все это говорит в пользу неопределенности безразличного, его иррелевантности, что, в свою очередь, обнаруживает его сопричастность с классом бестелесных вещей.

Наконец, в исследовательской литературе можно встретить суждения, согласно которым безразличное равнозначно бестелесному. Так, А. Ф. Лосев прямо утверждает, что *лектон* стоиков есть «некоторое адиафорон, как, прежде всего, лишенное какой бы то ни было положительной или отрицательной оценки, как нечто “безразличное”, о котором нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует»[2].

Присовокупим еще одну характеристику, которая объединяет безразличное и бестелесное. Ее удачно выразил Прокл. Излагая учение стоиков о времени, он охарактеризовал его более литературно, нежели философски – *бессильным* (ФРС II 521). Время, как всякое бестелесное, не действует, и в силу этого бессильно. То же самое можно сказать о *лектоне*. Он есть «*констатирующий,* или *корреспондирующий* смысл, который указывает на дено-

---

[1] Подробнее см.: *Гаджикурбанова П. А.* Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») // Этическая мысль. Вып. 5. М.: «ИФ РАН», 2004. 128–142 с.

[2] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков: «Фолио»; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 115.

тат, раскрывает его значение, но не оказывает на него никакого воздействия»[1]. Безразличное стоиков тоже в каком-то смысле бессильно. Ибо сами по себе деньги, здоровье, слава и т. п. не в силах принудить человека к их выбору. Этот выбор полностью во власти человека, так как выбор, в конечном счете, напрямую зависит от «согласия» (συγκατάθεσις), которое, в свою очередь, в нашей власти (или «то, что от нас» – τὸ εφ ηεμῖν (ФРС I 61)). Таким образом, безразличное не имеет власти над человеком, в отличие от блага и зла, которые являются телом[2] (ФРС III 84–85) и по этой причине непосредственно влияют на деятельность человека.

Следует отметить слабые стороны нашего доказательства. Прежде всего, обратим внимание на то, что безразличное не входит в «канонический» список бестелесных вещей (время, пространство/место, пустота, *лектон*). Если бы безразличное действительно мыслилось стоиками как нечто бестелесное, то они бы дополнили им этот список, но они этого не сделали.

Другое не менее важное затруднение скрывается в стоическом представлении о ценности. Выше мы привели только одно определение ценности как «суждения оценщика», но есть и другое понимание, согласно которому ценность «это нечто [реально] приносимое вещью и ее достоинство сами по себе (δόσις καὶ τιμὴ καθ’ αὑτό)» (ФРС III 124). Данный вариант истолкования ценности нивелирует субъективную тенденцию и делает акцент на объективной стороне дела. Здесь ценность выступает скорее как качество того или иного тела, а качества тел, по мнению стоиков, безусловно, были телесны: «Некоторые устраняли одни качества, а другие оставляли. А среди тех, кто признавал за качествами самостоятельное существование, одни считали все качества бестелесными (как это делали старинные авторы), а другие (как стоики) считали качества бестелесного бестелесными, а качества тел – телесными» (ФРС II 388).

---

[1] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 72–73.

[2] Более того, не просто телом, а состоянием души.

Отметим еще один момент, который не позволяет нам безоговорочно принять нашу гипотезу. Так как *лектон* есть «мыслимая предметность» (πράγμα νοούμενον – Sext. *Adv. Math.* VIII, 80), он может быть выражен вне прямого отношения к конкретной ситуации[1]. Оценочные же суждения высказываются всякий раз в отношении к определенной ситуации. Приведем пример. Здоровье стоики относили к предпочитаемому безразличному, а болезнь – к непредпочитаемому. Но такая квалификация относительна. Порой следует предпочесть болезнь здоровью. Гипотетически существует ситуация, в которой мудрец произведет выбор в пользу болезни (см. известное рассуждение Эпиктета о том, что если суждено заболеть, то надо стремиться заболеть, в противном случае избирать здоровье (ФРС III 191)). Поэтому каждая ситуация должна индивидуально оцениваться, и оценка произведенная в одном отношении, не пригодна в другом. Следовательно, оценочное суждение (κρίσις) есть особый *лектон*, не такой уж иррелевантный.

Все вышесказанное обязывает нас внести коррективы в наши гипотетические построения. По-видимому, все же не совсем верно приписывать характеристику бестелесности безразличному без соответствующих уточнений. Безразличное как предмет внешнего мира, наверняка, *телесно*. Сложно представить стоика, который утверждал бы обратное, учитывая сомнительный онтологический статус бестелесного в стоицизме. С той же уверенностью можно утверждать, что ценность есть неотъемлемое *телесное* качество этого предмета. Однако такая квалификация сохраняется до тех пор, пока мы придерживаемся объективистского взгляда и рассматриваем эти безразличные предметы безотносительно человека, когда они являются лишь *потенциальными* объектами избрания. Как только заходит речь об *актуальном* отношении человека к этим предметам, их соматическое единообразие нарушается. Предмет внешнего мира уже не является просто *телом*, но телом, по отношению к которому высказано *бестелесное* суждение (оценка). Еще раз напомним, что в рамках раннестоической антропологии совершение любого

[1] Там же.

поступка предваряется не только получением сигнала извне – впечатления, но и *согласием* (то есть высказыванием соответствующего суждения) относительно этого сигнала. С учетом сказанного, любопытно отметить, что человек у стоиков вовсе не творец ценностей, он их приобретатель, получатель, адресат. Ценность есть нечто объективное, заложенное в вещи, а задача человека увидеть эту ценность и правильно на нее отреагировать. В то же время, такая позиция не ведет к полной детерминации человеческого поведения, о чем убедительно свидетельствует учение о «надлежащем по обстоятельствам» (περιστατικά), согласно которому в особых, исключительных условиях человек должен избрать «непредпочитаемое безразличное» – нанести себе увечье, раздать имущество, совершить самоубийство и т. д. Таким образом, аксиология стоиков рассчитана не на пассивного получателя, но на творческого актора.

Итак, безразличное, как было сказано в предыдущем абзаце, есть не просто телесные предметы внешнего мира, но телесные предметы в совокупности с бестелесными суждениями по поводу них. Таким образом, безразличное в рамках раннестоической философии может выступать и как некое тело, и как бестелесное суждение по поводу этого тела. Вероятно, это связано с тем, что само безразличное для стоиков имело два смысла, согласно первому – это предметы окружающего мира и некоторые положения дел, которые с точки зрения абсолютной морали не имеют никакого значения, согласно второму – это соответствующая реакция морального субъекта на эти предметы и положения дел. И если безразличное в первом смысле слова действительно совершенно безразлично, то второе – безразличное отношение к сфере безразличного – именуясь «безразличным» или, точнее говоря, «безразличием» (ἀδιαφορία), на самом деле вовсе не безразлично для того, будет ли жизнь человека соответствовать конечной цели или нет. Соответствующее отношение морального субъекта к сфере безразличных вещей чрезвычайно существенно, если не как залог формирования правильного расположения души, то как точный показатель такого расположения.

Теперь посмотрим, какие следствия проистекают из тезиса, согласно которому выбор безразличного есть не только тело, но и бестелесное суждение относительно этого тела. Прежде всего, в общих чертах изложим особенности стоического учения о *лектоне*. Одна из самых известных вариаций на тему *лектона* принадлежит Эмилю Брейе[1]. «Этот способ бытия определенным образом находит свое выражение в пределе, на поверхности бытия, и не может таким образом изменить природу вещи: он ни активен, ни пассивен в истинном смысле слова, поскольку пассивность предполагала бы наличие телесной природы, которая подвергалась бы воздействию. Он просто и в чистом виде есть результат, эффект, не входящий в число сущих»[2]. Помимо уже известных нам характеристик (отсутствие активного и пассивного начала в бестелесном), автор этого определения сообщает нам еще один знак бестелесного, говоря, что оно есть способ бытия, который находит свое выражение «в пределе, на поверхности бытия». Таким образом, бестелесное, не будучи сущим, сопредельно ему. Оно есть сопутствующий «результат, эффект» бытия, эффект, который *сопровождает* бытие, но не *порождается* им: «Бестелесное определено как некий эффект самостоятельного изменения состояния вещи не по причине воздействия на нее другой вещи, а по поводу взаимодействия ее с другой вещью»[3].

Итак, если мы исходим из высказанного предположения, согласно которому сфера безразличного не ограничивается телесными предметами внешнего мира, но обязательно связана с бестелесными суждениями, то в каком свете нам представляется проблема соотношения блага и безразличного? Разумеется, эта проблема предстает перед нами через призму более широкого вопроса о соотношении телесного и бестелесного. Как мы выше отметили, бестелесное стоиков сопровождает тело, но ни в коем случае не порождается им. Следовательно, выбор в рамках безразличного есть то, что сопровождает

---

[1] *Bréhier É.* La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Études de philosophie antique. P.: Presses universitaires de France, 1955.

[2] Пер. П. А. Гаджикурбановой. Цит. по: *Гаджикурбанова П. А.* Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А.Ф. Лосева, Ж. Делёза // Историко-философский ежегодник. М.: ИФ РАН, 2005. С. 14.

[3] Там же.

благо (или зло), но не проистекает из блага (или зла). Иначе говоря, душа добродетельного человека, являясь телесной пневмой, не является причиной того выбора, который совершает человек в области безразличного, однако этот выбор согласуется (корреспондирует, сопровождает) с состоянием души агента. Этот тезис выражается современными исследователями следующим образом: уровень абсолютного долженствования не зависит от уровня условного долженствования; первый не зависит от второго и вполне может без него обходиться; первый входит во второй, но остается самим собой; второй невозможен без первого[1]. Это положение легко подтвердить, достаточно вспомнить, что предпочтительное безразличное, по мнению стоиков, способен избрать не только мудрец, но и невежда, следовательно, его выбор не зависит от морального состояния субъекта действия. Вместе с тем, включая бестелесный элемент в процедуру выбора безразличного, мы можем выявить то содержание, которое ранее ускользало от исследователей. В частности, мы можем с уверенностью утверждать, что уровень безразличного (или, иначе говоря, среднего надлежащего) соприсутствует в ситуации практического осуществления блага и зла (актуализации добродетели и порока), в то время как последнее отрицается некоторыми исследователями. Например, А. А. Столяров утверждает: «Совершенно “безразличное” по материи действие (до его совершения) – например “разговаривать” – после своей реализации не может остаться безразличным в нравственной системе координат и необходимо окажется хорошим или дурным»[2]. С ним согласна П. А. Гаджикурбанова[3]: «Совершенное добродетельное действие мудреца – это “надлежащее” действие, но уже *осуществленное* (курсив наш – *А. С.*) и рассматриваемое вместе со всеми обстоятельствами своего осуществления»[4]. Этот способ истолкования этики стоиков предполагает, что «среднее надлежащее» (которое изоморфно безразличному) полностью преобразуется либо

---

[1] *Гусейнов А. А.* Двухуровневая структура ценностей в стоической этике // Этика стоицизма: традиции и современность. М.: ИФАН, 1991. С. 22.

[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 194–195.

[3] Которая, в свою очередь, ссылается на Дж. Риста (*Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 101).

[4] *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 122.

в нравственно-правильное действие (то есть совершенное надлежащее), либо в порочное действие. Такое понимание успешно разрешает ряд трудностей при реконструкции раннестоической этики, но имеет в своей основе серьезные пороки, которые мы уже обсуждали в конце первого параграфа второй главы. Напомним, что, с нашей точки зрения, существенный недостаток только что изложенной реконструкции заключается в аксиологической нейтральности безразличного, что ни в коем случае не отражает специфику этики Ранней Стои. В самом деле, стоики настоятельно обращают внимание на ценностную дифференциацию внутри сферы безразличного. Представляется, что промах этой реконструкции связан с неосознанной подменой «среднего надлежащего» на «среднее действие». Стоики разделяли все действия на три вида: нравственно-правильные, порочные, ни те и ни другие. К последним относятся такие квази-действия как «говорить», «спрашивать», «отвечать», «прогуливаться», «путешествовать» и тому подобное (ФРС III 501). Частично эта градация рядоположена разделению на благо, зло и безразличное. Однако полного совпадения нет. Если благо в области *праксиса* есть нравственно-правильное действие, а зло – порочное действие, то безразличное на практике не может быть сведено к тому, что сами стоики называли τὰ οὐδέτερα (ни то, ни другое), а в качестве примера приводили бессубъектные предикаты «говорить», «спрашивать» и т.д. Дело в том, что безразличное в этике стоиков изначально дискретно и аксиологически неоднородно (внутри этой области выделяется предпочитаемое – то, что имеет ценность и непредпочитаемое – то, что не имеет ценности), именно поэтому по отношению к нему возможно применить такую стоическую категорию, как «надлежащее» (καθῆκον), которая призвана определить сферу гипотетического долженствования согласно природному устройству существа. Из всего сказанного ясно, что καθῆκον не может совпадать с τὰ οὐδέτερα ни по своему функционалу, ни по тем смыслам, к которым оно отсылает. В то же время сами стоики называли «средним» (средним между благом и злом) и καθῆκον, и τὰ οὐδέτερα. Как следствие, современные исследователи в поисках мо-

рально индифферентной области обращаются то к «среднему надлежащему» (καθῆκον), то к «средним действиям» (τὰ οὐδέτερα), но не всегда видят принципиальную разницу между ними. «Средние действия» действительно не являются аксиологически нагруженными, но этого нельзя сказать о «надлежащем». Последнее говорит в пользу того, что нам необходимо реконструировать этическое учение Стои с учетом требований, которые налагаются «надлежащим». Иначе говоря, мы считаем более корректным рассматривать благо и безразличное в их единстве. Последнее предполагает, что конечная оценка того или иного действия зависит не только от того, был ли субъект действия благим (то есть добродетельным), но и от того, что содержательно он сделал. Далее в нашей работе мы будем выдерживать именно эту исследовательскую линию. Основное затруднение, с которым сталкивается эта линия, заключается в вопросе, каким образом один и тот же человек в одном действии может выполнять абсолютное долженствование и относительное. Предложенная нами интерпретация безразличного как телесно-бестелесного конструкта дает некоторые надежды на преодоление этого затруднения. Как минимум, благодаря такой интерпретации, мы можем перенести центр тяжести с телесных предметов внешнего мира на бестелесные суждения по поводу этих предметов. Такое перенесение позволяет нам предложить один из вариантов согласования блага и безразличного в рамках одного и того же поступка. Согласно этому варианту благо и безразличное становятся консонансными понятиями в силу того, что мы мыслим их соотношение как соотношение тела и бестелесного. Таким образом, исчезает та пропасть между ними, которая была столь проблематичной для этической системы Стои. Безразличное становится неотлучным спутником любой деятельности человека – как добродетельной, так и порочной, хотя его роль в этой деятельности умаляется до минимума, так как бестелесное не обладает активным началом. Еще одно преимущество предложенной интерпретации заключается в том, что она объясняет, как в этике Ранней Стои возможно следующее, ранее отмеченное, терминологическое несоответствие: в «безразличном» (ко-

торое по определению не поддается градации) вычленяется «предпочитаемое безразличное» и «непредпочитаемое». Согласно предложенной нами дистинкции, безразличное, с одной стороны, действительно аксиологически нейтрально и внутренне неразличимо, ибо есть только телесный предмет внешнего мира. С другой стороны, оно ценностно нагружено и дискретно, ибо может пониматься как тело вкупе с бестелесным суждением, высказанным относительно этого тела.

Только что изложенные умозаключения приводят к новым вопросам. Так, становится непонятным, чем же определяются действия мудреца. В теории, согласно которой безразличное есть материя поступка, а благо есть принцип поступка, иерархия выстроена вполне отчетливо. Здесь благо есть единственная причина действия, а выбор безразличного есть единственное содержание этого действия. В нашей интерпретации выбор безразличного обретает иной статус, отличный от материи поступка.

Подведем итоги настоящего параграфа. Основной целью этого параграфа было выявление онтологического статуса раннестоического безразличного. Был обнаружен ряд признаков, по которым раннестоическое безразличное может быть отнесено к классу бестелесных вещей: неопределенность, иррелевантность, вероятность, потенциальность. Вместе с тем мы не можем вполне отождествить безразличное и бестелесное. Для стоиков предметы внешнего мира, а именно они по большей части составляют основное содержание безразличного, определенно понимаются как нечто телесное. Однако к этим телесным предметам присовокупляются бестелесными суждениями, так как без последних невозможно произвести оценку и выбор этих предметов. Поэтому было предложено интерпретировать безразличное, с одной стороны, как *тело*, с другой стороны, как это же тело, но вкупе с *бестелесным суждением* (*лектоном*) относительно этого тела. Вследствие чего нами была предложена гипотеза касательно характера взаимоотношений блага и безразличного. Аналогично отношению тела и бестелесного, благо и безразличное напрямую не взаимодействуют, при этом безразличное

сопровождает благо, но не порождается им. Выводы потребовали от исследования осмысления проблемы соотношения блага и безразличного на новом уровне, а именно, на уровне теории действия в стоицизме, к которой мы и обратимся в последнем параграфе настоящей главы.

§ 2. Гносеологический статус безразличного. Постижение и безразличное

В предыдущем параграфе мы предприняли попытку реконструировать содержание понятия «безразличное» при помощи онтологических воззрений стоиков. Напомним, что, с нашей точки зрения, сложности интерпретации и реконструкции места и роли раннестоического безразличного в этике Стои возникают прежде всего потому, что (1) представители стоической традиции давали определения этого понятия сугубо негативные, то есть через отрицание, (2) а также, потому что они не представили это понятие в свете их онтолого-гносеологических воззрений.

Иным образом представлены благо (ἀγαθόν) и добродетель (ἀρετή) в корпусе раннестоических текстов. Здесь мы найдем немало страниц, посвященных описанию блага и добродетели не только с морально-этической точки зрения, но гносеологической и физической. Например, благо есть знание (ФРС I 413–415), при этом оно телесно (ФРС III 84–85), поэтому мудреца можно распознать по его внешнему облику. Человека порочного также легко идентифицировать, так как страсти (которые стоики именовали не иначе как «болезни души») преображают облик, изменяют цвет лица, темп дыхания и т. п.

Ничего подобного мы не можем сказать о безразличном. Доксографический материал, освещающий это понятие, не позволяет в полной мере реконструировать его содержание. Положительными характеристиками оно практически не обладает. Безразличное – *не* благо и *не* зло, оно может прино-

сить как пользу, так и вред, и поэтому оно *не* есть *ни* польза, *ни* вред[1], наконец, оно *не* способствует *ни* счастью, *ни* несчастью. В предыдущем параграфе мы убедились насколько сложно отыскать положительное онтологическое содержание раннестоического понятия «безразличное». Нам пришлось ввести различение, согласно которому природа безразличного двусоставна, она состоит из *телесных объектов* внешнего мира и этих же телесных объектов, но с добавлением *бестелесного суждения*. Исходя из этого тезиса, мы предположили, что безразличное не может пониматься в отрыве от *лектона*, это, в свою очередь, позволило усмотреть ряд характерных черт в смысловом содержании понятия «безразличное».

Прежде чем обратиться к гносеологическому содержанию раннестоического безразличного, напомним о той роли, которую играет теория познания в этике стоиков. Вслед за Сократом стоики истолковывали добродетель как знание. Моральное совершенство мудреца, по мнению Зенона и его последователей, коренится в его знании (ἐπιστήμη). Стоики постулировали, что знанием, помимо мудреца, никто более не владеет (ФРС I 66), все же прочие обладают мнением и, как следствие, наделяются нелицеприятными эпитетами, как то: глупцы, безумцы, невежды и пр. Диалектику они называли добродетелью, «поскольку она объясняет нам, как не соглашаться с ложным и не увлекаться обманчивой вероятностью» (ФРС III 281). Мудрец должен быть хорошим диалектиком (*DL* VII 48). Из сказанного ясно, что теория познания для этики ранних стоиков играла немаловажную роль.

Теперь рассмотрим, каково было положение раннестоического безразличного в теории познания Зенона и его последователей. Существует, по крайней мере, один фрагмент, благодаря которому мы можем наметить путь для нашего рассуждения. Приведем его полностью: «Но “схватывание”… он помещал между знанием и незнанием, не причисляя его ни к добродетель-

[1] Очевидно, что здесь понятия «польза» и «вред» употребляются в разных смыслах. Когда речь идет о том, что безразличное *не* есть *ни* польза, *ни* вред, подразумевается моральная польза. При этом под моральной пользой можно понимать сохранение и поддержание моральной чистоты. Когда же речь идет о том, что безразличное приносит как пользу, так и вред, подразумевается прагматическая польза и вред.

ным вещам, ни к порочным» (ФРС I 69). Очевидно, что безразличному в ранестоической системе соответствует гносеологическая категория «постижение» / «схватывание» (κατάληψις). Допустима следующая пропорция «знание : постижение :: благо : безразличное», смысл которой сводится к тому, что безразличное относится к благу так же, как постижение относится к знанию. Левая часть (знание : постижение) этой пропорции нам знакома, во втором параграфе предыдущей главы мы уже обращались к теории познания стоиков и рассмотрели ее узловые моменты. Напомним, что нас заинтересовало высказывание, гласящее, что знание присуще только мудрецам, невежество – только глупцам, а постижение присуще и тем и другим (ФРС II 90). Естественно будет предположить, что постижение в гносеологии играет ту же роль, что и безразличное в этике – выступает единой материей человеческой деятельности, объединяя и мудрых, и глупых. По всей видимости, именно поэтому стоики «поместили» постижение на «место» безразличного. Поясним это в нескольких словах.

Все люди без исключения «говорят», «слушают», «гуляют» и т. п. Но одни это делают правильно с точки зрения нравственности, а другие – нет. И поэтому *сами по себе* действия безразличны (ибо в отрыве от определенного индивида и от определенной ситуации они не могут быть добрыми или злыми), но то, *как* они делаются (а, следовательно, и *кем*) уже не безразлично. Если нравственное состояние субъекта действия идеально (иначе говоря, если он мудр), то это уже будет не просто безразличное действие, но нравственно-правильное и верное. Лишь мудрец способен выполнить любое[1] нравственно-безразличное действие как нравственно-правильное. То же можно сказать о глупце, только со знаком «минус».

Нечто подобное мы наблюдаем и по отношению к «постижению». Каждый человек дает согласие на впечатления. В противном случае была бы невозможна никакая деятельность, ибо для совершения поступка необходимо

---

[1] Но в большинстве все же мудрец выполняет «нравственно-правильно» именно «надлежащие» действия.

согласие на представление, за которым следует импульс, побуждающий к свершению действия. С тем же успехом можно утверждать, что каждому человеку доступен особый вид впечатлений – каталептических, или схватывающих впечатлений. Ибо очевидные факты способен воспринять не только мудрый, но и профан, например, воспринять впечатление о том, что «сейчас стоит день». Следуя логике рассуждения, мы признаем, что всякий, кто способен воспринять очевидность, способен и дать на нее «согласие» (συγκατάθεσις). Таким образом, каждый человек может воспринять схватывающее впечатление и дать на него согласие, и, как следствие, получить «схватывание» / «постижение» (κατάληψις). Другое дело, что будет с этим схватыванием дальше. А это зависит от того, кто является его носителем. Если носителем постижения является мудрец, то он соотнесет его со всей неизменной системой знания, которой он обладает, и поместит его в эту систему, сделав его элементом этой системы, то есть частью своего знания. Если же речь идет о невежде, то схватывание станет основой для мнения, так как невежда не обладает знанием, и всякое схватывание с неизбежностью подвергается деформации и уже не отражает истинного положения вещей. Тем не менее, схватывание доступно как мудрецу, так и глупцу. И в этом смысле оно обладает тем же свойством, что и безразличное.

Сказанное в двух предыдущих абзацах является одной из распространенных и предсказуемых реконструкций раннестоического учения. Согласно данной реконструкции безразличное стоиков есть нечто внеконтекстуальное и индифферентное. Эту интерпретацию мы уже обсуждали в первом параграфе второй главы и в предыдущем параграфе. Она базируется на том представлении, что любое действие после его осуществления неизбежно приобретает либо положительное значение, либо отрицательное, но ни в коем случае не может остаться безразличным: «Совершенно “безразличное” по материи действие (до его совершения) – например “разговаривать” – после своей реализации не может остаться безразличным в нравственной системе

координат и необходимо окажется хорошим или дурным»[1]. Такой способ истолкования нам видится верным в общетеоретическом смысле. Однако для рассмотрения проблемы соотношения блага и безразличного данный способ реконструкции чреват увеличением того разрыва между благом и безразличным, который еще в античное время вызывал столько негодования и удивления. В предыдущем параграфе мы уже попытались противопоставить ему собственную трактовку, согласно которой безразличное предлагается понимать не просто как телесный предмет внешнего мира, но как телесный предмет в совокупности с бестелесным суждением. Такая интерпретация, с нашей точки зрения, позволяет согласовать благо и безразличное на всех уровнях человеческого бытия – как до совершения действия, так и после. Чтобы утверждать это доподлинно, нам необходимо будет подвергнуть анализу стоическую теорию действия, что мы и сделаем в третьем параграфе. А пока нас интересует гносеологическое учение Стои.

Вернемся к пропорции, которую мы обозначили выше: «знание : постижение :: благо : безразличное». Возможно ли в ней усмотреть что-то еще, кроме уже изложенного выше? Для того чтобы ответить на этот вопрос, нам следует еще раз обратиться к левой части пропорции (знание : постижение), а затем оценить возможности экстраполяции на правую часть.

Итак, известно, что школьное определение знания звучит у стоиков следующим образом: «знание – это устойчивое и надежное постижение, неколебимое разумом» (ФРС I 68). Во второй главе мы проанализировали данное определение. Исходя из этого анализа, мы можем утверждать, что одной из главных характеристик знания является *неизменность* и *системность*. В связи с этим знание в стоицизме не есть что-то односложное и простое, а наоборот, многосоставное и сложное. Совсем иным было понимание постижения. По сути дела постижение есть итог восприятия *одного* объекта, или же чего-то простого, односложного. Оно возникает в данный момент времени и схватывает объект не в его становлении, а в данности. Оно связано с опреде-

[1] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 194–195.

ленным местом и не может выйти за рамки этого места. Оно здесь и сейчас. Таким образом, оппозицию «знание : постижение» мы можем понимать через оппозицию «*общее* : *частное*». Под общим мы будем понимать знание, под частным – постижение. Если постижение сказывается о частном, то знание – об общем. Для стоика все вещи в мире неповторимы и индивидуальны: «нельзя найти ни двух одинаковых волос, ни двух похожих зерен» (ФРС II 113). Поэтому постижение не может репрезентировать класс вещей, но лишь отдельные объекты, для этого требуется именно знание как упорядоченная система, именуемая стоиками «верным разумом». Само по себе постижение не может дать человеку обобщенного знания. Восприняв тщательно тот факт, что, например, сейчас день, мы никак не сможем сказать, что есть день *вообще*, так как через час день будет уже иным и наличествовать (ὑπάρχειν) будет иначе.

Из оппозиции «общее : частное» с некоторой долей вероятности генерируется другая пара: «мыслимое : чувственно воспринимаемое». То, что стоики отличали уровень мышления от уровня чувственно воспринимаемого, не вызывает сомнения. Так, в стоицизме присутствует разделение на впечатления чувственные и нечувственные. «Чувственные – это те, которые воспринимаются с помощью одного или нескольких органов чувств (δι’ αἰσθητηρίου); не чувственные – те, которые воспринимаются мысленно (διὰ τῆς διανοίας), например, о бестелесном и обо всем прочем, что воспринимается с помощью разума (λόγῳ λαμβανόμενα)» (ФРС II 61). Поскольку постижение репрезентирует частную чувственно-воспринимаемую ситуацию, к нему не применимы категории добра и зла. Схожие мысли высказывал Л. Витгенштейн[1].

Итак, постижение возникает на основе чувственных данных (ФРС I 60). Как сообщает Диоген Лаэртий, все чувственно воспринимаемое мыслится, по

---

[1] *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Пер. А. Ф. Грязнова. Историко-философский ежегодник. 1989. М.: Наука, 1989. С. 240–241.

мнению стоиков, «*случайным образом*»[1] (κατὰ περίπτωσιν) (SVF II 87). Отметим, что элемент случайности присутствует в том названии, которое дали стоики чувственным вещам: «Они называют чувственные вещи “обретаемым” (τυγχάνοντα), так как цель (τέλος) состоит в том, чтобы “набрести” (τυχεῖν) на них» (ФРС II 236). Учитывая часть нашей пропорции (постижение : безразличное) мы можем утверждать, что суждение о безразличном есть тоже нечто случайное. Это отсылает нас к довольно известной вещи, которую можно высказать следующим образом: выбор в сфере безразличного зависит от тех внешних условий, в которых человек в данный момент пребывает. Если мы находимся в обычной обстановке, то выбираем здоровье. Если же мы, например, под властью тирана, который желает направить войска на битву, то для нас предпочтительно заболеть и не участвовать в этом походе.

В этом контексте любопытно вспомнить, как ранние стоики понимали искусство, науку, умение (τέχνη). *Технэ* стоики понимали как упорядоченную совокупность постижений, сообразных с некоей полезной для жизни целью (ФРС I 73; II 93). При этом данная совокупность не является законченным состоянием, но способна к усилению и ослаблению (ФРС II 393), в отличие от добродетели, которая обладает именно такими свойствами (то есть является законченным неизменным состоянием). Очевидно, что источником для *технэ* служит внешний мир, данные которого воспринимаются и постигаются случайным образом и в силу этого могут изменяться.

Случайность, естественно, человек не в силах предугадать, поэтому выбор в рамках безразличного сопряжен с миром и предметами, неподвластными человеку. Уместно задаться вопросом, что здесь подразумевается под случайностью? В стоическом миропонимании случайность отсутствует, так как весь миропорядок подчинен божественному Логосу. Посему случайность здесь следует понимать не с точки зрения общемирового процесса, но с точ-

[1] А. А. Столяров переводит κατὰ περίπτωσιν как «по обстоятельственной данности» (ФРС II 87). В контексте нашего исследования будет удобно дать дословный перевод – «случайным образом».

ки зрения познающего и действующего субъекта. То, что видится необходимым с общемировой точки зрения, для человека может видеться случайным. Но от этого сила необходимости не отменяется. Здесь перед нами встает целый комплекс проблем, связанных с необходимостью, свободой воли, случайностью и их взаимоотношениями, комплекс проблем, решение которых выходит за рамки нашего исследования. Тем не менее, из сказанного ясно, что «постижение» не находится в нашей власти, а полностью детерминировано внешним миром. То есть мы не можем своевольно «постичь» то, что не дано нашим чувствам. А также мы не можем предопределить те чувственные вещи, которые в скором времени станут объектом нашего постижения.

Итак, вернемся к нашей пропорции «благо : безразличное :: знание : постижение». Что из вышесказанного позволяет нам прояснить характер отношения «благо : безразличное»? Мы выяснили, что это соотношение раскрывается посредством оппозиции «общее : частное». Мы полагаем, оппозиция «общее : частное», примененная к этической проблематике, может истолковываться как «универсальные ценности : относительные ценности», где под универсальными ценностями подразумеваются справедливость, разумение, мудрость и т.д., а под относительными – богатство, здоровье, слава. Применив это суждение к раннестоической этике, мы получим примерно следующее: правильный выбор в сфере безразличного необходимо производить *всегда*, в том числе и *в данном случае*.

Дихотомия «мыслимое : чувственное» также может предоставить нам полезную информацию. Благодаря ей мы можем узнать о таких свойствах безразличного как случайность, ситуативность, обусловленность внешними факторами. А уже на основании этих свойств заключить, что область безразличного несовместима со свободой.

Подытожим. Основной целью настоящего параграфа было выявление гносеологического содержания раннестоического понятия «безразличное». Было проанализировано положение, согласно которому безразличное коррелирует с таким гносеологическим термином, как «постижение». Сделаны вы-

воды, что безразличное обладает такими характеристиками, как случайное, частное, чувственное. Как следствие, сфера безразличных вещей относится скорее к внешней данности и вне власти человека. Однако мы уже отмечали в предыдущем параграфе, что следует различать безразличное как предметы внешнего мира, свое отношение к которым человек еще не определил, и безразличное как предмет избрания морального агента, в этом случае мы говорим не просто о телах, но о телах, по отношению к которым высказано бестелесное суждение (*лектон*). Во втором понимании безразличное уже не будет просто некоторой телесной внешней данностью, но телом внешнего мира, по отношению к которому человек волен высказать суждение и поступать согласно этому суждению.

Также мы выстроили пропорцию «знание : постижение :: благо : безразличное», смысл которой сводится к тому, что безразличное относится к благу так же, как постижение относится к знанию. Знание характеризуется как нечто *неизменное,* в то время как постижение может подвергаться *изменению.* В связи с этим понимать соотношение блага и безразличного следует как соотношение неизменного и изменчивого.

§ 3. «Влечение» и его роль в этике ранних стоиков. Теория действия

Два предыдущих параграфа мы посвятили реконструкции содержания понятия «безразличное». В настоящем же параграфе мы рассмотрим учение стоиков о влечении и теорию действия. Для этической теории человеческая деятельность (сама по себе и так, как ее «видят» теоретики моральной философии) – это, пожалуй, самая важная и вместе с тем итоговая инстанция, в рамках которой теоретические выкладки проходят проверку и, в случае удачного прохождения таковой, становятся не просто теорией, но мерилом и критерием поведения. В большинстве случаев этическая теория предполагает не только рассуждение о том, что дóлжно, но и о том, как это должное вопло-

тить на уровне сущего. Для решения таких задач философы выстраивают теорию действия, где мы можем увидеть, как предполагается реализовывать те или иные идеалы. В настоящем параграфе мы рассмотрим, как стоики мыслили воплощение моральных канонов на практике. Мы определим те условия и те основания, при которых действие становится нравственно-правильным или, что одно и то же, благим. Помимо этого, нам представляется важным ознакомиться не только с учениями о добродетельных и надлежащих действиях, но и с учением о действии вообще. Также мы выясним, как соотносится то содержание раннестоического безразличного, которое мы выявили посредством онтологии и гносеологии стоиков, с представлением стоиков о благе и его реализации на практике. Для достижения этой цели, пожалуй, нет более удобного средства, чем раннестоическое учение о «нравственно-правильном действии» (κατόρθωμα). Связано это с тем, что добродетельное действие или нравственно-правильный поступок, с одной стороны, «содержит в себе все элементы добродетели» (ФРС III 11), а с другой, «первичное по природе необходимо сопутствует» (ФРС III 12) ему. Иначе говоря, анализ благого действия позволит раскрыть суть взаимоотношения добродетельного и природного, абсолютного и относительного, благого и безразличного.

В первом параграфе второй главы мы уже излагали учение стоиков о нравственно-правильном действии и надлежащем. Напомним основное содержание этого учения. «Нравственно-правильное действие» (κατόρθωμα) противопоставлялось порочному действию (ἁμάρτημα). Под нравственно-правильными или благими действиями стоики подразумевали «действия согласные добродетели» (τὰ κατ᾽ ἀρετὴν ἐνεργήματα) (ФРС III 494). Иначе такого рода действия можно определить как действия, содержащие в себе «совершенное» (τέλειον) надлежащее. Противоположность добродетельным действиям составляют действия порочные – τὰ ἁμαρτήματα[1]. Вне этой оппозиции находится «среднее (μέσον) надлежащее», оно налагает на человека не

[1] Дословно это древнегреческое слово может быть переведено как «промах», «ошибка».

морально-этические обязательства, а природную и социальную нормативность. По сути дела, здесь мы сталкиваемся с той же самой проблемой соотношения блага и безразличного, но в ином терминологическом виде. Аналогами блага и безразличного здесь выступают, соответственно, нравственно-правильное действие (κατόρθωμα) и надлежащее действие (καθῆκον) или же совершенное надлежащее (τέλειον καθῆκον) и среднее надлежащее (μέσον καθῆκον)[1]. «Следует особо подчеркнуть, что надлежащие и нравственно-правильные действия не представляют собой отдельные и независимые классы»[2]. Иначе говоря, среднее надлежащее включено в нравственно-правильное действие и есть его составная часть, что отражено в определении последнего: «Нравственно-правильным действием они называют такое надлежащее, которое обнимает собой все пункты (πάντας τοὺς ἀριθμούς)» (ФРС III 500).

Итак, в двух предыдущих параграфах мы реконструировали концептуальное содержание стоического понятия «безразличное». Был обнаружен ряд признаков, по которым раннестоическое безразличное может быть отнесено к классу бестелесных вещей: неопределенность, иррелевантность, вероятность, потенциальность. Вместе с тем, мы не можем вполне отождествить безразличное и бестелесное. Для стоиков предметы внешнего мира, а именно они по большей части составляют основное содержание безразличного, определенно понимаются как нечто телесное. В этой связи уместно вести речь о соотношении безразличного и «постижения». В этом контексте безразличное понимается как нечто чувственно данное, причем такое понимание ведет к детерминации человеческой мотивации и умаляет свободу выбора. Человек не может произвольно «постичь» предмет, попавший в поле его чувственного восприятия. Однако он волен высказывать любые суждения по поводу этого предмета, что приводит к свободе выбора и, как следствие, моральной вме-

---

[1] Это подтверждается следующим свидетельством Стобея: «Что касается среднего надлежащего, то оно рядоположено безразличным вещам, в которых различаются противные природе и соответствующие ей» (ФРС III 499).

[2] *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 117.

нимости. Поэтому было предложено интерпретировать безразличное, с одной стороны, как тело, с другой стороны, как тело и бестелесное суждение (лектон) относительно этого тела. В связи с этим стала возможна интерпретация, согласно которой взаимоотношение блага и безразличного аналогично отношению тела и бестелесного в раннестоической онтологии. Это значит, что безразличное как бестелесное сопутствует телесному благу, но не порождается последним. Согласуются представленные умозаключения с теорией действия вообще и с теорией нравственно-правильного действия в частности? Далее мы постараемся дать ответ на этот вопрос.

Начнем с представлений стоиков о действии вообще. Прежде всего, отметим, что в раннестоической философии практической составляющей человеческого бытия уделяется немало внимания. Достаточно вспомнить свидетельство Диогена Лаэртия, который передавал мнение стоиков следующим образом: «Жизнь бывает троякая: умозрительная, деятельная и разумная; предпочтительна последняя, потому что разумное существо самой природой приспособлено и к умозрению, и к деятельности» (*DL* VII 130). При этом онтологический статус действия в учении Стои неоднозначен. Как известно, по мнению стоиков, действовать и подвергаться воздействию могут только тела. При этом результат этого взаимодействия стоиками мыслился как нечто «бестелесное» (ἀσώματον). «Стоики говорят, что всякая причина (αἴτιον) есть тело, которое для другого тела становится причиной чего-то бестелесного, например: “тело” – ланцет, “для тела” – для человеческой плоти, “бестелесного” – предиката “разрезать”» (ФРС II 341). Очевидно, природа действия в Ранней Стое двусоставна – оно включает в себя как телесный элемент, так и бестелесный. Любопытно отметить, что стоики непреклонно и беспрестанно обосновывали неспособность бестелесного действовать, при этом сами же утверждали, что любое действие включает в себя бестелесный элемент в виде предиката. Таким образом, несмотря на то, что онтологический статус бестелесного довольно низок, его роль в практической деятельности, как ее представляли себе стоики, далеко не последняя.

Для осуществления любого действия, по мнению стоиков, необходимо несколько условий. В самом общем виде этот процесс можно представить следующим образом: субъект действия посредством «ощущения» (αἴσθησις) получает «впечатление» (φαντασία), затем относительно последнего высказывает «суждение» (ἀξίωμα), и дает на него «согласие» (συγκατάθεσις), вследствие чего появляется «влечение» (ὁρμή), которое и порождает действие[1]. Пожалуй, одним из самых главных условий здесь является «согласие». Именно «согласие» призвано было показать произвольность, свободу человеческих поступков, и, как следствие, сделать возможной моральную ответственность за таковые. Терминологически такой статус был закреплен за «согласием» посредством аристотелевского выражения – «то, что от нас» (τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν) (ФРС I 61, II 91). Следовательно, по мнению стоиков, «согласие» есть «то, что от нас» или же «то, что в нашей власти»: «в понятии "согласие" суммируется активность разума, его способность к ответственному самоопределению, что принципиально важно для стоической психологии и этики»[2]. Далее, качество «согласия» напрямую зависит от морального состояния ведущего начала души агента. Так, ослабленное согласие свидетельствует о порочном состоянии души (ФРС III 172, 189), а верное и безошибочное – о добродетельном расположении, свойственном только мудрецу (ФРС I 53). Кстати, отметим, что основные этапы совершения действия почти полностью соответствуют четырем основным способностям души: способности представления (φαντασία), согласия (συγκατάθεσις), влечения (ὁρμή) и общей разумности (λόγος) (ФРС II 831).

Непосредственно за «согласием» следует «влечение» / «импульс» (ὁρμή). В связи с вышесказанным сомневаться в немалой роли «согласия» в

[1] Справедливости ради, стоит отметить, что здесь мы дали описание возникновения действия в самых общих чертах. В то же время существуют нюансы, которые могли бы дополнить это описание. Например, можно ли назвать действием такие акты, которые совершаются без согласия агента (в частности, испуг при взгляде вниз с обрыва)? Подобным вопросом задавался Сенека. Ему потребовалась специальная терминология (principia proludentia affectibus, propaqeia – «прелюдия к страсти»), чтобы объяснить возможность таких «квази-действий» (подробнее см.: *Рист Дж.* Сенека и стоическая ортодоксия / Пер. с англ. Т. Ю. Бородай // Сенека Луций Анней. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя. 2001. С. 374–376).

[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 53.

этике стоиков не приходится. «Влечение» на таком фоне выглядит как само собой разумеющийся придаток, зависящий полностью от «согласия» и самостоятельной роли не играющий. Но с нашей точки зрения, такая оценка не совсем справедлива[1]. Стоит все же задаться вопросом, каковы роль и место «влечения» в этике стоиков?

Итак, известно, что «влечение» генетически связано с «согласием» (ибо проистекает из последнего). Как следствие, стоики и его ставили в зависимость от агента (ФРС II 991). При этом «согласие» и «влечение» существенно различаются, так как они направлены на различные объекты. «Согласия направлены на суждения (ἀξιώμασι), а влечения – на предикаты (κατηγορήματα), которые так или иначе содержатся в тех суждениях, на которые дается согласие» (Там же). Проанализируем это свидетельство.

Прежде всего, заметим, что «суждения» и «предикаты», по мнению стоиков, являются чем-то «бестелесным» и относятся к так называемым *лектонам*. Поэтому имеет смысл обратиться к разделу стоической логики – «об обозначающем, или о чистом смысле» (περὶ σημαινομένων ἢ περὶ λεκτῶν). Стоики подразделяли *лектоны* на два вида: «полные» (или «законченные») (αὐτοτελές) и «неполные» (или «незаконченные») (ἐλλιπές). «Незаконченные – те, которые имеют неопределенную форму выражения (ἀναπάρτιστον... ἐκφοράν), например: "пишет" (неясно, кто пишет). Законченные – те, которые имеют определенную форму выражения (ἀπαρτισμένην... ἐκφοράν), например: "Сократ пишет"» (ФРС II 181). К полным *лектонам* они в первую очередь относили «суждения»[2], к неполным *лектонам* – «субъект» (ὀρθὴ πτῶσις) и «предикат» (κατηγόρημα).

Итак, и «суждение», и «предикат» являются бестелесными *лектонами*. Как известно, по мнению стоиков, бестелесный *лектон* связан с «обозначающим» (σημαῖνον) и «реальным предметом» (τυγχάνον). Под обозначаю-

---

[1] Впрочем, немалую роль «влечения» признавал и Б. Инвуд. В своей работе «Этика и человеческие действия в раннем стоицизме» он исследует именно понятие «влечения», для того чтобы выявить стоические представления о человеческой природе и о человеческой активности (*Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford: Clarendon Press, 1985).

[2] А также: умозаключения, общие и специальные вопросы, просьбы, клятвы и т. д. (ФРС II 182, 183).

щим, как правило, подразумевалось слово (φωνή), а под «реальным предметом» – внешний объект, при этом тот и другой телесны (ФРС II 166). Связь бестелесного *лектона* с телесным «реальным предметом», безусловно, наличествует, когда под *лектоном* подразумевается либо «суждение»[1] (то есть полный *лектон*), либо «субъект» (вид неполного *лектона*). Однако эта связь исчезает, когда мы говорим о таком виде неполного *лектона* как «предикат». А. А. Столяров совершенно верно комментирует этот фрагмент: «Отдельно взятый предикат не может иметь телесного денотата»[2]. Иначе говоря, сам по себе «предикат» не может отражать какую-либо физическую реальность[3].

Здесь уместно ознакомиться с мнением Э. Лонга и Д. Сидли, которые полагают, что «не существует ничего в физическом мире, чему соответствовало бы это разделение (то есть разделение на субъекты и предикаты – *А. С.*)»[4]. Далее, разъясняя свое суждение, авторы приводят в пример высказывание «Катон гуляет». Этому суждению в физическом мире соответствует тело, которое «расположено определенным образом», и только. «Существует одно лишь тело – Катон. Когда же произносится "гуляет" относительно Катона, мы отделяем (абстрагируем) свойство от этого тела, и эта абстракция или бестелесная предикация являет собой *только способ* (курсив наш – *А. С.*), с помощью которого единое тело Катона может быть выразительно описано в предложении»[5]. Мы полностью согласны с Э. Лонгом и Д. Сидли. В раннестоической философии все свойства, которые мы приписываем предметам внешнего мира, есть «только *способ*» выражения, они существуют лишь в *языковой реальности*. Итак, в представлении стоиков сам по себе

---

[1] Например: *лектон* «выраженный посредством суждения "Катон гуляет" сам по себе не является телом, но является чем-то, что может быть высказано *о* теле» (*Long A. A.*, *Sedley D. N.* The Hellenistic philosophers. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 199).

[2] *Фрагменты* ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998. С. 170.

[3] В русском языке встречаются безличные предложения, например, «вечерело». Казалось бы, в таких предложениях без помощи субъекта происходит указывание на некую ситуацию. Однако в таких предложениях субъект имплицитно присутствует, то есть для каждого носителя русского языка понятно, что «вечерело» это значит «*день* близится к концу» или «близится *ночь*». Также, например, английское «it is raining» можно перевести не только как «идет дождь», но и как безличное «дождит».

[4] *Long A. A.*, *Sedley D. N.* The Hellenistic philosophers. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 200.

[5] Ibid.

«предикат» не способен отсылать к определенной физической реальности, и есть лишь умозрительная конструкция, присутствующая лишь в горизонте языка.

Озвученная точка зрения может породить недоумение или даже возражение, если не дать соответствующего разъяснения касательно раннестоического учения о категориях. В самом деле, разве нет в окружающей нас данности тел и их качеств, которым в нашем языке соответствуют субъект и предикат, а в грамматике подлежащее и сказуемое? Этот вопрос снимается, если вспомнить, что категория «качество» – это «пневма в определенном состоянии» (ФРС II 380). Другими словами, для стоиков «качество» не есть нечто привнесенное в тело и существующее обособлено, но, скорее, оно есть само тело, или, во всяком случае, нечто *неотличимое* от тела. А когда мы вычленяем в предметах какие-либо качества (например, красное, вкусное, круглое и т. д.), мы конструируем различия, которых, по мнению стоиков, в реальности нет[1]. Категории, следовательно, так же как и предикаты, есть своего рода абстракции. Поэтому неудивительно, что А. А. Столяров замечает: «к неполным “лектон” следовало бы отнести и “категории”»[2].

Следует, наверное, предупредить еще одно возможное возражение. Кто-нибудь может обратить наше внимание на то, что «предикат» в данном случае, возможно, и является абстракцией, но все же он имеет связь с субъектом, под которым необходимо понимать человека, желающего совершить тот или иной поступок[3]. Следовательно, связь с физическим миром все же имеется (ведь в том, что субъект репрезентирует предмет физической реальности, сомневаться не приходится). Замечание это справедливое и верное, но все же

---

[1] В данном случае мы не утверждаем, что раннестоические категории описывают нечто не существующее, напротив, они призваны «характеризовать то, что так или иначе существует» (*Фрагменты* ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. Хрисипп из Сол: логические и физические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. С. 198). Вместе с тем само различение, которое производится с помощью категорий, есть фикция, относящаяся к субъекту познания, а не к объективной реальности.

[2] *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. С. 364.

[3] Т. Энгберг-Педерсен полагал, что «непосредственным интенциональным объектом стремления (выбора) является предикат, связанный с человеком, совершающим акт таким образом, что он сам становится соответствующим субъектом такого предиката» (цит. по: *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 100).

оно не учитывает важный момент – различие актуального и потенциального. Дело в том, что в рассматриваемой нами ситуации (выбора, стремления, желания), предикат относится к субъекту не актуально, но только *потенциально*. То есть человек желающий гулять, обладает предикатом «гуляющий» лишь в возможности. Нелишне будет еще раз напомнить представления стоиков о времени. Реально наличным стоики полагали лишь настоящее, а «будущее дано лишь [в определенном смысле] (ὑφεστάναι), но никогда не бывает налично реальным образом, – подобно тому, как предикаты бывают реально наличны только в качестве [актуальных] акциденций (συμβεβηκότα): например, "прохаживаться" налично для меня, когда я прохаживаюсь, но не налично тогда, когда я возлежу или сижу» (ФРС II 509). Поэтому «выбор есть решение разума, обращенное к будущему и касающееся только *возможного* (курсив наш – *А. С.*)»[1].

Все сказанное свидетельствует в пользу того, что сам по себе «предикат», взятый отдельно от «субъекта», не соотнесен непосредственно с физической данностью. Это, кстати, объясняет, почему Клеанф настаивал на том, что «предикатами» в подлинном смысле слова могут именоваться только λεκτά (*чистые* смыслы) (ФРС I 488). Таким образом, в стоическом представлении все человеческие *влечения направлены на то, что в подлинном (раннестоическом) смысле слова не существует*, ведь физика стоиков не допускала существования бестелесного.

Итак, по мнению стоиков, «согласия направлены на суждения, а влечения – на предикаты, которые так или иначе содержатся в тех суждениях, на которые дается согласие» (ФРС III 171). Нам известно, что под предикатом стоики понимали нечто бестелесное, «чистый смысл». Сам по себе предикат (без субъекта) не может отсылать к какой-либо телесности. Из этого следует, что в стоическом представлении все человеческие *влечения направлены на то, что в подлинном смысле слова не существует*, ведь физика стоиков не

[1] *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. С. 38.

допускала существования бестелесного. Мы полагаем, что стоики использовали это положение в этической терапии, направленной против страстей. Напомним, что под страстью стоики понимали чрезмерно сильное влечение. «Страсть – это чрезмерно сильное влечение (πλεονάζουσα ὁρμὴ), превышающее разумную норму, или сильное влечение, неподвластное разуму» (ФРС III 377). Последователи Зенона называли страсти не иначе как «болезни души». Единственный, кто не подвержен страстям – это мудрец.

Всего страстей четыре рода: *вожделение* (ἐπιθυμίαν), *страх* (φόβον), *скорбь* (λύπην) и *наслаждение* (ἡδονήν). Эти болезни души «возникают под влиянием ложного представления о благе и зле» (ФРС III 385). «Когда душа возбуждается присутствием блага, возникает наслаждение, когда присутствием зла – скорбь. И, соответственно, под воздействием ожидаемого блага возникает вожделение, то есть, влечение к тому, что кажется благом, а страсть, возникающая под воздействием ожидаемого зла – страх» (ФРС III 386). Первопричиной такого нарушения является ошибочное суждение[1] (ФРС I 202), согласно которому тот или иной внешний предмет признается за благо или зло. Впадая в такого рода ошибки, человек и становится порочным, точнее говоря, такого рода ошибки и свидетельствуют о порочном состоянии агента. Чтобы не допускать морально-этической опрометчивости, достаточно уяснить только одно: благо и зло *телесны,* и есть не что иное, как состояние души. А понятие «влечения» должно способствовать обретению такого знания. Если агент осознает, что все его влечения направлены на нечто *бестелесное*, и при этом на актуально *не имеющее отношения к его душе*, то он никогда не квалифицирует объекты влечения как благо. Следовательно, исчезнет всякое основание *страстно* желать подобные предметы, и человек обретает *бесстрастие* (ἀπάθεια), которое стоики (да и многие другие античные мыслители) почитали за морально-этический эталон. При этом *апа-*

[1] Единодушного понимания природы страсти среди стоиков не было. Зенон полагал, что «страсти – это не сами суждения, но происходящие из-за них сокращения и расширения, возбуждения и угнетения души» (ФРС I 209). Хрисипп же считал страстями сами суждения, например, «сребролюбие – это предположение, что деньги суть благо» (ФРС III 456).

тию неверно понимать как полное бездействие, отсутствие всякой активности. За отрицанием страсти стоит не бездействие, но, наоборот, активность, разумная деятельность. Вслед за апатией в Ранней Стое следует *эвпатия*.

Зенон и его последователи в противовес четырем основным страстям ввели так называемые три «*благие эмоции*» (εὐπάθειαι)[1]. «По их словам существует три благие эмоции: *радость* (χαρά), *осмотрительность* (εὐλάβεια) и *воля* (βούλησις)» (ФРС III 431). Радость противоположна наслаждению, осмотрительность – страху, воля – вожделению. Осмотрительность определялась стоиками как «*разумное уклонение*» (εὔλογος ἔκκλισις), а воля – как «*разумное стремление*» (εὔλογος ὄρεξις). Любопытно, что для скорби не нашлось «благострастного» аналога. Как полагает Лактанций, стоикам «не хватило изобретательности» (ФРС III 437). Естественно, дело не в отсутствии фантазии. По всей вероятности положительно реагировать на присутствующее «зло», с точки зрения стоиков, неразумно и противоестественно. Единственным «положительным» ответом в такой ситуации может быть лишь отсутствие всякой реакции.

Касательно раннестоического учения о «благострастии» необходимо поставить следующий вопрос. Если объект влечения не является благом (ибо тогда он вызывал бы вожделение и радость) и не оценивается как зло (ибо тогда он порождал бы страх и скорбь), однако вызывает такие «благие эмоции», как *разумное стремление* или *разумное уклонение*, то возникает вопрос, на каких основаниях агент *стремится* или *уклоняется* от него? Иными словами, что может вызывать стремление помимо блага? И от чего можно уклоняться помимо зла? Для ответа на поставленные вопросы, следует вспомнить, что *стремление* (ὄρεξις) стоики определяли как «разумное влечение к чему-то, что доставляет должное удовольствие» (ὁρμὴ λογικὴ ἐπί τινος ὅσον χρὴ ἥδοντος) (ФРС III 463)[2]. При первом взгляде может пока-

[1] Также возможен дословный перевод – «благострастия».

[2] Это определение приводит Гален в своем сочинении «Об учениях Гиппократа и Платона», причем в нескольких местах с незначительными разночтениями (ФРС III 441, 463, 464). В корректности приводимо-

заться, что это определение сторонника гедонистической этики. Однако это впечатление обманчиво. Согласно представлению стоиков, удовольствие является «только следствием удовлетворения какой-либо естественной потребности, – например, в пище, питье, тепле, брачном союзе» (ФРС III 405). А, как известно, подобные вещи стоики относили к предпочитаемому (προηγμένον) безразличному. Добавим еще одно свидетельство, согласно которому стоики относят влечение (ὄρεξις) к «области вещей естественно необходимых» (τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων) (ФРС III 442). Безусловно, все внешние вещи, согласные природе и удовлетворяющие естественные потребности, по мнению стоиков, шли по разряду предпочитаемого безразличного. Из этого ясно, что так называемые три «благих эмоции» связаны с областью безразличного. Стремление является реакцией на предпочитаемое безразличное, осмотрительность – на непредпочитаемое безразличное.

Итак, в стоицизме все множество видов человеческой активности по отношению к окружающему миру можно свести к трем основным вариантам. Либо объект вызывает (1) *разумное влечение* (если он оценивается как нечто *предпочитаемое*; если же объект расценивается как нечто *непредпочитаемое*, он вызывает *осмотрительность*), либо он (2) *безразличен* (такие объекты вообще не заслуживают специального внимания), либо он (3) вызывает *вожделение* (в том случае, если объект расценивается как *благо*; если как *зло*, то объект вызывает *страх*). В первом случае мы сталкиваемся с проявлением *воли* разумного человека[1], в третьем – *страсти* неразумного человека. Во втором случае мы имеем дело с так называемым совершенно безразличным (καθάπαξ ἀδιάφορα) объектом, по отношению к которому вообще не возникает ни влечения, ни отталкивания (τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν) (ФРС III 118). По сути дела, первый и второй вариант представляют собой два вида *безразличного* – в широком смысле и в узком смысле. Третий вариант активности есть *зло* (κακόν) и *порок* (κακία). Возникает вопрос, а

го определения сомневаться не приходится, так как Гален, безусловно, был знаком с сочинениями Хрисиппа (из которых он порой приводит пространные выдержки).

[1] По мнению стоиков, *разумное* влечение присуще только мудрецу (ФРС III 441).

где же *благо*? В каком виде оно присутствует в человеческой активности? Или же какие действия могут быть названы благими[1]? Мы полагаем, что действие может быть благим только в качестве разумного выбора в рамках безразличного (первый из перечисленных нами вариантов активности агента), то есть посредством правильной оценки того к чему стоит стремиться, а от чего стоит уклоняться, и в какой степени это делать. Таким образом, поступая согласно *разумному влечению*, избирая то, что *предпочитаемо* по своей природе, но не испытывая *вожделения* (или *страха*) к таким предметам, человек достигает конечной цели, и он есть не кто иной, как мудрец. Отметим, что такое понимание соответствует концептуальному содержанию понятия «безразличное», которое мы реконструировали ранее. Согласно нашей реконструкции безразличное не следует понимать как просто некое тело, но как тело и суждение по поводу этого тела. В связи с этим безразличное всегда необходимо понимать как нечто ценностно нагруженное. При этом, если человек правильно понимает градацию этой ценностной нагруженности, то он фактически является мудрецом, то есть он *правильно* относится к области безразличного, он высказывает правильные суждения относительно предметов внутри этой области, он совершает правильные поступки.

Уместно вспомнить то, «что надлежащие и нравственно-правильные действия не представляют собой отдельные и независимые классы»[2]. Эта мысль, безусловно, верная, но смысл ее лежит не на поверхности, и чтобы ее понять, нужны дополнительные пояснения. Иначе возможны превратные истолкования. Так, распространено мнение, что надлежащее есть составляющая не только нравственно-правильных действий, но и порочных. Это, в целом верное истолкование, покоится на вполне допустимом тезисе, согласно которому и добродетельный агент, и порочный избирают (по большей части) одни и те же предметы (которые можно обозначить как надлежащие, ибо они

[1] Заметим, что здесь мы отождествили благо и благое (добродетельное) действие. Мы полагаем, что это вполне допустимо, так как сами стоики если не приравнивали их, то, по крайней мере, мыслили как нечто неразличимое. Например: «Благо есть то, из чего возникает польза или то, в чем она возникает – каковы, например, добродетельные действия...» (ФРС III 76).

[2] *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С. 117.

согласуются с природными потребностями агента). Но при этом существует коренное отличие в этих избраниях. И это отличие заключается в силе *влечения*. У добродетельного агента, как уже было сказано, это влечение разумно и умеренно. А у порочного – чрезмерно. И в силу этого он *искажает* саму природу *надлежащего* и не умеет исполнить долг перед своим естеством, в отличие, разумеется, от мудреца.

Причиной *прегрешения* (ἁμάρτημα) служит ошибочное *суждение «x есть благо / зло»*, где *x* – любой предмет из области безразличного. Как было сказано выше, стоики всячески проводили терапию таких ошибок, и одним из ярких проявлений таковой, по нашему мнению, было утверждение, что все влечения направлены на *предикаты*, которые бестелесны и в силу этого не сущи и, как следствие, не могут быть благом, ибо благо *телесно*. Ни один благоразумный человек, с точки зрения стоиков, не будет чрезмерно стремиться к тому, что не существует. Мудрец, зная, что только состояние его души есть благо, относится к сфере безразличного соответствующим образом, он удостаивает ее лишь умеренного стремления. Иначе говоря, благо для человека с правильной системой ценностей – это не внешняя предметность. Все, что не имеет отношения к добродетели мудреца, является безразличным. Возникает вопрос, какова тогда необходимость производить выбор и совершать деятельность в области безразличного? Напомним, что наше исследование направлено на разрешение следующего противоречия: с одной стороны, человек, обладающий благом (мудрец), не должен совершать выбор в рамках безразличного, ведь в противном случае он стремился бы к чему-то иному, чем к обладанию совершенным состоянием души, или благом. С другой стороны, выбор и деятельность в рамках безразличного осуществляется каждым человеком, в том числе и мудрецом, обладающим благом. При этом, как было выяснено, под благом стоики понимали не только совершенное состояние души (добродетель), но и добродетельные поступки, и добродетельного человека. Упомянутое противоречие снимается при условии, что деятельность в сфере безразличного производится не ради безразличных ве-

щей, а ради добродетели и того, что ей причастно. Другими словами, избрание чего-либо в рамках безразличного не означает, что субъект избирает что-либо отличное от блага и добродетели. Напротив, производя разумный выбор в рамках безразличного, мудрец тем самым избирает благо, то есть добродетель, ибо последняя есть состояние души, позволяющее относиться к предметам из области безразличного единственно правильным способом – разумно избирать те, что имеют ценность, и разумно избегать те, что лишены ценности. Вместе с тем, слова «деятельность в сфере безразличного производится ради добродетели» не следует понимать так, что определенный образ деятельности в области безразличного есть достаточное средство для обретения добродетели. Сами стоики обращали особое внимание на то, что это не так. В настоящем исследовании мы пришли к таким же выводам. Во втором параграфе второй главы мы сформулировали эти выводы следующим образом. Чтобы быть благим, человеку не достаточно действовать каким-то определенным образом, но, обладая благом, он будет действовать именно так. Это означает, что добродетель и благо не могут быть производными внешней реальности. Если использовать стоический морально-этический словарь, то это следует понимать так, что избрание в сфере безразличного не может сделать человека благим, но благой человек будет производить выбор в безразличном безупречным образом. Поэтому смысл выражения «деятельность в сфере безразличного производится ради добродетели» заключается в том, что благо, с точки зрения стоиков, может осуществляться посредством деятельности в области безразличного. Иначе говоря, деятельность в области безразличного – это *не средство* для достижения добродетели, но лишь *среда*, в которой осуществляется добродетель. Быть добродетельным человеком, обладать добродетелью и совершать добродетельные действия невозможно иначе, как посредством правильного отношения к сфере безразличного (то есть посредством разумного выбора в этой сфере). Иного выражения благо в философии Ранней Стои просто не имеет. Однако залогом этого правильного выбора является верное различение блага, зла и безразличного. Поэтому родовую доб-

родетель – разумность – стоики определяли как знание блага, зла и безразличного (ФРС III 262). Учитывая сказанное выше, обрести это знание вернее всего посредством правильного понимания безразличного. Чтобы верно узнать, что есть благо, а что нет, необходимо понять, что все наши *стремления* имеют своим объектом не что-то подлинно существующее, а нечто бестелесное, и, как следствие, не могут иметь своей непосредственной целью благо[1]. Именно это отношение порождает то расположение ведущего начала, которое называется стоиками *добродетелью*. То есть разумный выбор в безразличном – это единственный способ, с помощью которого благо может существовать, способ, который обеспечивает счастливое течение жизни. Располагая таким настроем, мудрец никогда не подвергается страстям и никогда не предается скорби от того, что не смог обладать тем или иным внешним предметом.

Подведем итоги параграфа. Главным предметом рассмотрения в этом параграфе стала раннестоическая теория действия. Предполагалось, что анализ этой теории позволит выявить условия и причины, благодаря которым действие становится нравственно-правильным или, что одно и то же, благим. Также мы выяснили, как соотносится то содержание раннестоического безразличного, которое мы реконструировали посредством онтологии и гносеологии стоиков, с их представлением о благе и его реализации на практике.

Рассмотрев раннестоическую теорию действия, мы выявили, что ключевыми составляющими этой теории являются *согласие* и *влечение*. При этом «согласие» и «влечение» существенно различаются, а именно, по мнению стоиков, они имеют разные объекты. Согласие направлено на суждения (то есть полные лектоны), а влечение – на предикаты (неполные лектоны). Было доказано, что сам по себе «предикат» не может репрезентировать какую-либо физическую реальность. Из этого был сделан вывод, что в стоическом представлении все человеческие *влечения направлены на то, что в подлинном*

[1] Общим местом является убеждение, что цель не рядоположена средству. В этическом дискурсе это убеждение подразумевает, что благая цель может быть достигнута только не благими средствами. В раннестоическом контексте благо, понимаемое как добродетель, достигается не благими средствами – выбором и деятельностью в рамках безразличного.

смысле слова не существует (на бестелесные предикаты), ведь физика стоиков не допускала существования бестелесного. Как мы полагаем, данное утверждение занимало не последнее место в этической терапии Стои, направленной против страстей. С разумной точки зрения бессмысленно чрезмерно желать того, что не существует. Противоположностями страстей являются так называемые три «благие эмоции» (воля, осмотрительность и радость), которые присущи лишь мудрецу. По сути дела они призваны описать тот единственно правильный способ поведения (умеренное и разумное влечение / устранение) по отношению к безразличному. Таким образом, в практической сфере возможны только два рода влечения – чрезмерное и разумное. Очевидно, что лишь второе подобает мудрецу, и только оно может быть основой добродетельной деятельности. А такой род влечения имеет только один предмет – безразличное (естественно, предпочитаемое безразличное).

Итак, благо в философии Ранней Стои есть разумный выбор в сфере безразличного. При этом выбор в сфере безразличного производится не ради безразличных вещей. Разумное избрание чего-либо в рамках безразличного не означает, что субъект избирает что-либо отличное от блага и добродетели. Напротив, производя разумный выбор в рамках безразличного, мудрец тем самым избирает благо, то есть добродетель, ибо последняя есть состояние души, позволяющее относиться к предметам из области безразличного единственно правильным способом – разумно избирать те, что имеют ценность, и разумно избегать те, что лишены ценности. Однако деятельность в рамках безразличного, какой бы правильной она ни была, не следует расценивать как *средство* для достижения блага и добродетели. Уместнее вести речь о *среде*, в которой осуществляется добродетель. Быть добродетельным человеком, обладать добродетелью и совершать добродетельные действия невозможно иначе, как посредством правильного отношения к сфере безразличного (то есть посредством разумного выбора в этой сфере). Иного выражения благо в

философии Ранней Стои просто не имеет. Однако залогом этого правильного выбора является верное различение блага, зла и безразличного.

Подведем **итоги третьей главы**. Основная задача этой главы состояла в том, чтобы реконструировать содержание понятия «безразличное» и выстроить непротиворечивую интерпретацию взаимоотношения раннестоического блага и безразличного. С этой целью была предпринята попытка определить онтологический статус раннестоического безразличного. Был обнаружен ряд признаков, по которым раннестоическое безразличное может быть отнесено к классу бестелесных вещей: неопределенность, иррелевантность, вероятность, потенциальность. Вместе с тем, мы не можем вполне отождествить безразличное и бестелесное. Для стоиков предметы внешнего мира, а именно они по большей части составляют основное содержание безразличного, определенно понимаются как нечто телесное. Однако к этим телесным предметам присовокупляются бестелесные суждения, так как без последних невозможно произвести оценку и выбор этих предметов. Поэтому было предложено интерпретировать безразличное, с одной стороны, как *тело*, с другой стороны, как это же тело, но вкупе с *бестелесным суждением* (*лектоном*) относительно этого тела. Вследствие чего нами была предложена гипотеза касательно характера взаимоотношений блага и безразличного. Аналогично отношению тела и бестелесного, благо и безразличное напрямую не взаимодействуют, при этом безразличное сопровождает благо, но не порождается им.

Для реконструкции гносеологического содержания раннестоического понятия «безразличное» нам потребовалось обратиться к стоическому положению, согласно которому «постижение» есть нечто безразличное. Так как «постижение» проистекает от чувственных вещей, а также запечатлевает их такими, какие они есть, то характеристики чувственной реальности во многом могут быть характеристиками безразличного. Сделаны выводы, что безразличное обладает такими характеристиками, как случайное, частное,

чувственное. Также мы выстроили пропорцию «знание : постижение :: благо : безразличное», смысл которой сводится к тому, что безразличное относится к благу так же, как постижение относится к знанию. Знание характеризуется как нечто *неизменное,* в то время как постижение может подвергаться *изменению.* В связи с этим понимать соотношение блага и безразличного следует как соотношение неизменного и изменчивого.

Наконец, в последнем параграфе мы проанализировали стоическую теорию действия. Было выявлено, что ключевыми составляющими этой теории являются *согласие* и *влечение.* Согласия направлены на суждения, влечения – на предикаты. Доказано, что сам по себе «предикат» не может репрезентировать какую-либо физическую реальность. На этом основании сделан вывод, что в стоическом представлении все человеческие *влечения направлены на то, что в подлинном смысле слова не существует* (на бестелесные предикаты), ведь физика стоиков не допускала существования бестелесного. Было рассмотрено учение о страстях и противостоящих им трех «благих эмоциях». Выявлено, что благо может реализоваться на практике только посредством разумного влечения и уклонения, то есть через правильное отношение к предпочитаемому и непредпочитаемому безразличному. Это положение снимает то противоречие, на разрешение которого направленно наше исследование. Напомним, что противоречие заключается в том, что мудрец не должен совершать выбор в рамках безразличного, ведь в рамках этой области нет блага. С другой стороны, выбор и деятельность в рамках безразличного осуществляется каждым человеком, в том числе и мудрецом. Это противоречие снимается при условии, что деятельность в сфере безразличного производится не ради безразличных вещей, а ради добродетели и того, что ей причастно. Производя разумный выбор в рамках безразличного, мудрец тем самым избирает благо, то есть добродетель, ибо последняя есть состояние души, позволяющее относиться к предметам из области безразличного единственно правильным способом – разумно избирать те, что имеют ценность, и разумно избегать те, что лишены ценности. Однако

деятельность в рамках безразличного, какой бы правильной она ни была, не следует расценивать как *средство* для достижения блага и добродетели. Уместнее вести речь о *среде*, в которой осуществляется добродетель. Быть добродетельным человеком, обладать добродетелью и совершать добродетельные действия невозможно иначе, как посредством правильного отношения к сфере безразличного (то есть посредством разумного выбора в этой сфере). Иного выражения благо в философии Ранней Стои просто не имеет. Однако залогом этого правильного выбора является верное различение блага, зла и безразличного.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель исследования заключалась в выявлении того, каким образом выбор и деятельность в сфере безразличного может непротиворечиво согласовываться с благим состоянием души мудреца.

Достижение цели через решение пяти исследовательских задач было осуществлено в трех главах диссертации.

Первая задача, на решение которой было направленно исследование, заключалась в выявлении предпосылок формирования исследуемой проблематики в достоический период философии. Эта задача решалась в **первой главе**. Выяснилось, что предтечей стоической проблематики соотношения блага и безразличного может служить представление первых философов о тождестве блага и мудрости. В этом представлении наметилась тенденция к отрицанию традиционных ценностных ориентиров, которые, фундируя общество, не требовали излишней рефлексии. По большей части, согласно этим традиционным представлениям благо есть то, что способствует материальному достатку (питье, пища, одежда и т. п.), такое истолкование блага вносит дисперсность и множественность в его смысл. Именно от такого понимания отказываются первые философы. Но в полной мере этот отказ происходит только в софистике.

Становление проблематики соотношения блага и безразличного в достоической философии было рассмотрено через призму понятия «*калокагатия*» (καλοκἀγαθία). Как выяснилось, концептуальный каркас этого понятия в философии Платона и Аристотеля задается посредством двух смысловых оттенков, которые позднее нашли свое выражение в стоической философии в виде понятий «благо» и «безразличное». Вместе с тем в классический период древнегреческой философии традиция отождествления блага с мудростью продолжается. Например, для Платона *калокагатийный* человек – это человек знающий и мудрый, который посредством своей мудрости и знания может использовать во благо внешние вещи (неподлинные блага). Для Аристотеля *калокагатия* – это умение добиваться прекрасного

самого по себе (иными словами, подлинного блага) и осуществлять его в поступках. Также *калокагатия* человека проявляется в том, каким образом он относится к так называемым «природным благам», то есть к благам, которые могут быть как полезны, так и вредны. В раннестоической этике такие относительные блага получили имя «безразличное». В целом же *калокагатия* и у Платона, и у Аристотеля – это состояние человека, при котором внешний мир (сам по себе морально индифферентный) может быть использован моральным агентом только во благо.

Во **второй главе** мы проанализировали доксографические материалы, посвященные представлениям ранних стоиков о мудреце. Анализ показал, что в представлении стоиков мудрец стремится не только к благу, но также он производит выбор в сфере безразличного. В связи с этим поставлена **вторая задача**: объяснить необходимость выбора и деятельности стоического мудреца в сфере безразличного. Выявлено, что необходимость деятельности в этой сфере объясняется тем, что без таковой невозможны ни добродетельные действия, ни порочные. Произведено критическое осмысление интерпретации, согласно которой благо и безразличное в этике стоиков соотнесены так же, как принцип и материя поступка. Итогом этого осмысления стала формулировка двух существенных недостатков этой интерпретации. Во-первых, благо стоиков может пониматься как «принцип» лишь условно, так как оно не есть нечто абстрактное и отвлеченное, но, напротив, есть материальное состояние души отдельного человека. Во-вторых, истолкование безразличного как «материи» поступка совершенно не берет в расчет аксиологической нагруженности безразличного.

Третья задача исследования, решенная во второй главе, заключалась в раскрытии и уточнении содержания раннестоического понятия «благо». Для этого были проанализированы два положения: 1) «благо есть знание», 2) «добродетель есть неизменное состояние ведущего начала души». В ходе этого исследования было выявлено, что стоический мудрец обладает упорядоченной системой знания (верным разумом), благодаря этой упорядоченно-

сти возможно правильное познание и поведение. Иначе говоря, верный разум в стоицизме выступает в качестве морального и познавательного критерия. Как любой критерий, система знания (верный разум) в Ранней Стое мыслится как независимое мерило, с которым соизмеряются все новые данные, а оно ни с чем несоизмеримо. Исходя из этого, мы заключили, что благо и добродетель, будучи знанием, тоже характеризуются как то, что не определяется человеческим опытом, но, наоборот, определяет этот опыт. Иными словами, чтобы быть благим, человеку не достаточно действовать каким-то определенным образом в области безразличного, но, обладая благом, он будет действовать именно так. Это означает, что добродетель и благо не могут быть производными внешней реальности (деятельностью субъекта или же неким положением дел), они скорее есть нечто, имеющее источник и основание в самом моральном субъекте. Если использовать стоический морально-этический словарь, то это следует понимать так, что правильное избрание в сфере безразличного не может сделать человека благим, но благой человек будет производить выбор в безразличном безупречным образом.

Исследуя представления стоиков о добродетели как особом состоянии души мудреца, мы задались вопросом, почему стоики для определения добродетели пользовались аристотелевским термином διάθεσις, в то время как сам Аристотель определял добродетель посредством ἕξις. Как мы выяснили, ранние стоики использовали аристотелевский термин διάθεσις, дополнив его содержание характеристикой, не чуждой Аристотелю, но которую Аристотель никак не мог усмотреть в рамках практической философии, а использовал только применительно к объектам теоретической философии. Эта принципиально важная характеристика – неизменность, невозможность допускать большую или меньшую степень. Таким образом, терминологическое предпочтение стоиков обусловлено желанием представить добродетель как то, что свершилось раз и навсегда. Иначе говоря, последователям Зенона хотелось видеть в добродетели нечто абсолютно неизменное, а во внешнем, чувственном мире, напротив, все изменчиво. Чтобы как-то достичь того

смысла, к которому они стремились, стоики использовали термин διάθεσις, но с тем смысловым содержанием, которое в него вкладывал Аристотель, когда использовал этот термин в рамках теоретической философии. Такие коррективы позволили стоикам говорить о добродетели как о том, что не подвержено влиянию внешнего мира. В этической терминологии Ранней Стои это будет звучать так: неизменное состояние души мудреца (διάθεσις) не может быть результатом деятельности во внешнем изменчивом мире.

В **третьей главе** нашего исследования была решена **четвертая задача**, которая сводилась к реконструкции смыслового содержания раннестоического понятия «безразличное». Для решения этой задачи мы определили онтологический статус раннестоического безразличного. Был обнаружен ряд признаков, по которым раннестоическое безразличное может быть отнесено к классу бестелесных вещей: неопределенность, иррелевантность, вероятность, потенциальность. Вместе с тем, мы заключили, что безразличное и бестелесное не могут быть полностью тождественны друг другу. Для стоиков предметы внешнего мира, а именно они по большей части составляют основное содержание безразличного, определенно понимаются как нечто телесное. Однако к этим телесным предметам присовокупляются бестелесные суждения, так как без последних невозможно произвести оценку и выбор этих предметов. Поэтому было предложено интерпретировать безразличное, с одной стороны, как *тело*, с другой стороны, как это же тело, но вкупе с *бестелесным суждением* (*лектоном*) относительно этого тела. Предложенная интерпретация обладает рядом преимуществ. В частности, такое различение позволяет сгладить «врожденный» порок этики Ранней Стои, который оформлен в виде терминологического несоответствия: в «безразличном» (которое как будто бы, исходя из содержания термина, не должно поддаваться градации) вычленяется «предпочитаемое безразличное» и «непредпочитаемое». Согласно предложенной нами дистинкции, безразличное, с одной стороны, действительно аксиологически нейтрально и внутренне неразличимо, ибо есть только телесный объект внешнего мира. С другой стороны, к без-

различному можно относиться оценочно, постольку, поскольку оно может пониматься как тело вкупе с бестелесным суждением, высказанным относительно этого тела. В связи с этим была предложена гипотеза касательно характера взаимоотношений блага и безразличного. Аналогично отношению тела и бестелесного, благо и безразличное напрямую не взаимодействуют, при этом безразличное сопровождает благо, но не порождается им.

Для реконструкции гносеологического содержания раннестоического понятия «безразличное» нам потребовалось обратиться к положению, согласно которому «постижение» есть нечто безразличное. Так как «постижение» проистекает от чувственных вещей, а также запечатлевает их такими, какие они есть, то характеристики чувственной реальности во многом могут быть характеристиками безразличного. Сделаны выводы, что безразличное обладает такими характеристиками, как случайное, частное, чувственное. Также мы выстроили пропорцию «знание : постижение :: благо : безразличное», смысл которой сводится к тому, что безразличное относится к благу так же, как постижение относится к знанию. Знание характеризуется как нечто *неизменное,* в то время как постижение может подвергаться *изменению.* В связи с этим понимать соотношение блага и безразличного следует как соотношение неизменного и изменчивого.

Наконец, в последнем параграфе третьей главы мы проанализировали стоическую теорию действия. При этом была решена **пятая задача** нашего исследования, заключавшаяся в обосновании возможности непротиворечивого согласования блага и безразличного в раннестоической этике. Было выявлено, что ключевыми составляющими этой теории являются *согласие* и *влечение*. Согласия направлены на суждения, влечения – на предикаты. Доказано, что сам по себе «предикат» не может репрезентировать какую-либо физическую реальность. На этом основании сделан вывод, что в стоическом представлении все человеческие *влечения направлены на то, что в подлинном смысле слова не существует* (на бестелесные предикаты), ведь физика стоиков не допускала существования бестелесного. Было рассмотрено учение

о страстях и противостоящих им трех «благих эмоциях». Выявлено, что благо может реализоваться на практике только посредством разумного влечения и уклонения, то есть через правильное отношение к предпочитаемому и непредпочитаемому безразличному. Это положение снимает то противоречие, на разрешение которого направленно наше исследование. Напомним, что противоречие заключается в том, что мудрец не должен совершать выбор в рамках безразличного, ведь в рамках этой области нет блага. С другой стороны, выбор и деятельность в рамках безразличного осуществляется каждым человеком, в том числе и мудрецом. Это противоречие снимается при условии, что деятельность в сфере безразличного производится не ради безразличных вещей, а ради добродетели и того, что ей причастно. Производя разумный выбор в рамках безразличного, мудрец тем самым избирает благо, то есть добродетель, ибо последняя есть состояние души, позволяющее относиться к предметам из области безразличного единственно правильным способом – разумно избирать те, что имеют ценность, и разумно избегать те, что лишены ценности. Однако деятельность в рамках безразличного, какой бы правильной она ни была, не следует расценивать как *средство* для достижения блага и добродетели. Уместнее вести речь о *среде*, благодаря которой осуществляется добродетель. Быть добродетельным человеком, обладать добродетелью и совершать добродетельные действия невозможно иначе, как через правильное отношение к сфере безразличного (то есть через разумный выбор в этой сфере). Иного выражения благо в философии Ранней Стои просто не имеет. Однако залогом этого правильного выбора является верное различение блага, зла и безразличного.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. *Александр Афродисийский* и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма: Исследование. Греческий текст / Пер. М. А. Солоповой; РАН, Ин-т философии. М.: Наука, 2002. 224 с.
2. *Арий Дидим.* Этический компендий / Пер. В. Б. Черниговского // Человек. 2006. № 1. С. 100–112.
3. *Аристотель.* Сочинения в 4 т. Т. 1–4. М.: Мысль, 1975–1983.
4. *Беседы* Эпиктета / Изд. подгот. Г. А. Таронян. М.: Ладомир, 1997. 312 с.
5. *Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. 599 с.
6. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.
7. *Досократики.* Первые греческие мыслители в их творениях, свидетельствах древности и в свете новейших исследований / Пер. А. О. Маковельского. Ч. I–III. Казань, 1914–1919.
8. *Климент* Александрийский. Строматы. Т. 1–3 / Пер. и ком. Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
9. *Лурье С. Я.* Демокрит: Тексты, перевод, исследования. Л.: Наука, 1970. 664 с.
10. *Марк Аврелий Антонин.* Наедине с собой. М.: Изд-во Сабашниковых, 1914. 199 с.
11. *Марк Аврелий Антонин.* Размышления / Пер. и прим. А. К. Гаврилова. Статьи А. И. Доватура, А. К. Гаврилова, Я. Унта. Комм. Я. Унта. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Наука, 1993. 248 с.
12. *Материалисты* древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. / Общ. ред., вступ. ст. М. А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955. 238 с.

13. *Платон.* Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1–4. М.: Мысль, 1990–1994.

14. *Плутарх.* Сочинения / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 384 с.

15. *Римские стоики:* Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Вступ. ст., сост., подгот. текста В. В. Сапова. М.: Республика, 1995. 463 с.

16. *Сенека Л. А.* Нравственные письма к Луцилию / Пер., примеч., подг. изд. С. А. Ошерова. Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1977. 384 с.

17. *Секст* Эмпирик. Сочинения в 2 томах. Т. 1–2. М.: Мысль, 1976.

18. *Фрагменты* ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмологий до возникновения атомистики / Изд. подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.

19. *Фрагменты* ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998. 229 с.

20. *Фрагменты* ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. Хрисипп из Сол: логические и физические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. 272 с.

21. *Фрагменты* ранних стоиков. Т. II. Ч. 2. Хрисипп из Сол: физические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2002. 272 с.

22. *Фрагменты* ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол: этические фрагменты / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2008. 300 с.

23. *Фрагменты* ранних стоиков. Т. III. Ч. 2. Ученики и преемники Хрисиппа / Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2010. 267 с.

24. *Цицерон.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. с лат. Н. А. Федорова, комм. Б. М. Никольского. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. 474 с.

25. *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. 249 с.

26. *Arius Didymus.* Liber de philosophorum sectis (epitome ap. Stobaeum) / Ed. F.W.A. Mullach // Fragmenta philosophorum Graecorum. Vol. 2. Paris: Didot, 1867 (repr. Aalen: Scientia, 1968). P. 53-101.
27. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Vol. 1. 6th edn. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903. 601 s.
28. *Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic philosophers. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 511 p.
29. *Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic philosophers. Vol. 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 513 p.
30. *Stoicorum* veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I-III. Lipsiae, 1903–1905. (Stuttg., 1968)
31. *TLG.* Thesaurus Linguae Graece (http://www.tlg.uci.edu/)

Литература

1. *Аванесов С. С.* К истокам философского учения о ценности: аксиология стоицизма // Вестник ТГУ. Серия: Философия. Культурология. Филология. 2004. № 282. С. 30–35.
2. *Аванесов С. С.* К истокам философского учения о ценностях: аксиология стоицизма (понятия о добродетели и о надлежащем) // Вестник ТГУ: Философия. Культурология. Филология. 2005. № 287. С. 5–8.
3. *Аверинцев С. С.* Образ античности. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
4. *Анисимов С. Ф.* Введение в аксиологию. М.: Современные тетради, 2001. 128 с.
5. *Арним Г. фон.* История античной философии / Пер. с нем., предисл. С. И. Поварнина; изд. 2-е. М.: Издательство ЛКИ, 2007. 264 с.
6. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 2003. 400 с.
7. *Богомолов А. С.* Античная философия. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. 368 с.

8. *Брагова А. М.* Интерпретация Цицероном стоических понятий honestum, virtus, officium // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2011. Т. 5. Вып. 1. С. 42–52.
9. *Брюнсвиг Ж.* Философия в эпоху эллинизма // Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер. Пер. и прим. В. П. Гайдамака. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2008. С. 509–654.
10. *Вольф М. Н., Берестов И. В.* Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Том 1. Вып. 2. 2007. С. 203–246.
11. *Вольф М. Н.* Эпистемология Гераклита Эфесского // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В. П. Горан, М. Н. Вольф и др.; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние. Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 67–119.
12. *Гаджикурбанова П. А.* Аристотель и стоики о природе добродетели // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А.Гусейнова / Отв. ред. и сост. Р. Г. Апресян. М.: Альфа-М, 2009. С. 171–183.
13. *Гаджикурбанова П. А.* От Киносарга к Портику // Этическая мысль. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2006. С. 110–126.
14. *Гаджикурбанова П. А.* Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») // Этическая мысль. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2004. С. 128–142.
15. *Гаджикурбанова П. А.* Стоическая теория аффектов // Этическая мысль. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 76–89.
16. *Гаджикурбанова П. А.* Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А.Ф. Лосева, Ж. Делёза // Историко-философский ежегодник - 2005. М.: ИФ РАН, 2005. С. 9–29.
17. *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. 219 с.

18. *Горан В. П.* Теоретические и методологические проблемы истории западной философии: монография / В. П. Горан, отв. ред. В. Н. Карпович, Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 2007. 269 с.
19. *Греческая* философия / Под ред. М. Канто-Спербер. Пер. с фр. В. П. Гайдамака, М. А. Графовой. Т. I. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2006. 499 с.
20. *Греческая* философия / Под ред. М. Канто-Спербер. Пер. с фр. В. П. Гайдамака, П. Б. Михайлова, Л. П. Горбуновой. Т. II. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2008. 503–978 с.
21. *Гришин А. Ю.* «Естественное» и «надлежащее». Физическое и логическое обоснование некоторых аспектов раннестоической этики // Вестник древней истории. 2000. №4. С. 21–40.
22. *Гусейнов А. А.* Античная этика. М.: Гардарики, 2003. 270 с.
23. *Гусейнов А. А.* Двухуровневая структура ценностей в стоической этике // Этика стоицизма: традиции и современность. М.: ИФАН, 1991. С. 9–27.
24. *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 589 с.
25. *Драч Г. В.* Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. 318 с.
26. *Иодль Ф.* История этики в новой философии: От античности до конца восемнадцатого столетия. Пер. с нем. / Под ред. и с пред. В. С. Соловьева. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 368 с.
27. *Лосев А. Ф.* Диоген Лаэрций о стоиках // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. и прим. М. Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. 2-е изд., испр. М.: Мысль, 1986. С. 477–485.
28. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. 960 с.

29. *Луканин Р. К.* Категориальное содержание двух систем античной логики (Аристотель, стоики) // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии (материалы к всесоюзной конференции). М.: ИФАН, 1986. С. 69–73.
30. *Майоров Г. Г.* Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 5–59.
31. *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1946. 397 с.
32. *Маковельский А. О.* История логики. М.: Наука, 1967. 502 с.
33. *Мансфельд Я.* Источники позднеантичной философии [Электронный документ] / Пер. Е. В. Афонасина и А. С. Кузнецовой. URL: http://nsu.ru/classics/bibliotheca/sources_late.pdf (дата обращения 15.01.2014).
34. *Мансфельд Я.* Источники эллинистической философии [Электронный документ] / Пер. Е. В. Афонасина и А. С. Кузнецовой. URL: http://nsu.ru/classics/plato/Mansfeld_sources2.pdf (дата обращения 15.01.2014).
35. *Михель Д. В., Михель И. В.* Античная философия эпохи эллинизма. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1998. 84 с.
36. *Ноговицын Н. О.* Стоики: свобода без счастья // Метафизические исследования. Выпуск 216. Этика. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 78–85.
37. *Огурцов А. П.* Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. С. 5–38.
38. *Орлов Е. В.* О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // Вестник НГУ. Серия: Философия и право. 2008. Т. 6. Вып. 2. С. 145–151.
39. *Орлов Е. В.* Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография /

В. П. Горан, М. Н. Вольф и др.; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние. Ин-т филос. и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 240–319.

40. *Орлов Е. В.* Философский язык Аристотеля / Отв. ред. В. П. Горан. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.

41. *Поленц М.* Стоя и семитизм / Пер. с нем. В. М. Линейкина // Порфирий. Сочинения. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. С. 387–414.

42. *Поляков И. В.* Знаковая проблематика в философии Стои // Известия Сибирского Отделения АН СССР. Сер. История, филология и философия. Вып. 2. № 10. Новосибирск, 1988. С. 32–37.

43. *Рист Дж.* Сенека и стоическая ортодоксия / Пер. с англ. Т. Ю. Бородай // Сенека Луций Анней. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя. 2001. С. 368–385.

44. *Рожанский И. Д.* Естествознание в эпоху эллинизма и Римской империи. М.: Наука, 1988. 448 с.

45. *Салимгареев М. В.* Приключения стоического наследия в интеллектуальном пространстве Руси – России XI–XVII вв. // Вестн. КТУ. 2010. № 3. С. 284–286.

46. *Серегин А. В.* Ориген и стоическая концепция вечного возвращения // Вестник древней истории. 2001. №2. С. 52–70.

47. *Смыкун Э. М.* К истории этики стоиков в ее связи с физикой и логикой [Электронный документ] URL: http://www.fondgp.ru/lib/mmk/70 (Дата обращения 15.01.2014).

48. *Степанова А. С.* Антропология стоиков коммуникативный аспект // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. Общественные и гуманитарные науки (философия). 2005. Т. 5. Вып. 10. С. 134–144.

49. *Степанова А. С.* Критерий существующего и существование как основные парадигмы эллинистической философии [Электронный документ] // Credo New. 2002. № 2. URL: http://credonew.ru/content/view/278/27/ (Дата обращения 15. 01.2014).

50. *Степанова А. С.* Стоицизм: Философские новации и образование // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2004. Т. 4. Вып. 7. С. 16–24.

51. *Степанова А. С.* Физика стоиков: доминирующие принципы онто-космологической концепции. СПб.: Изд-во. С.-Петерб. ун-та, 2005. 164 с.

52. *Степанова А. С.* Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995. 272 с.

53. *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. 208 с.

54. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995. 448 с.

55. *Титаренко И. Н.* Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. 272 с.

56. *Титаренко И. Н.* Эволюция представлений о душе в стоической философии: от рационального к иррациональному. [Электронный документ] URL: http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/titarenko_stoics.pdf (Дата обращения 15.01.2014).

57. *Трубецкой С. Н.* Учение о логосе в его истории. Раздел «Стоики» // Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 80–102.

58. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / Пер. С. Л. Франка, предисл. Р. В. Светлова. СПб.: Алетейя, 1996. 294 с.

59. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по истории философии. М.: Высшая школа, 1981. 229 с.

60. *Щетников А. И.* Проблема смешения в античном континуализме (к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии) // Историко-философский ежегодник. 2002. М.: ИФ РАН, 2003. С. 102–111.

61. *Щербинина В. Н.* Учение стоиков о высшем благе // Человек в зеркалах гуманитарного познания / Сборник статей. Тюмень, 2002. С. 120–126.

62. *Этика* стоицизма: традиции и современность: Сб. ст. / Отв. ред. А. А. Гусейнов. М.: ИФАН, 1991. 115 с.

63. *Annas J.* Virtue as the Use of Other Goods // Apeiron. 1993. Vol. 26. No. 3/4. P. 53–66.

64. *Asmis E.* The poetic theory of the stoic 'Aristo' // Apeiron. 1990. Vol. 23. No. 3. P. 147–201.

65. *Barney R.* A Puzzle in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2003. Vol. 24. P. 303–340.

66. *Barney R.* Notes on Plato on the *Kalon* and the Good [Электронный документ]. URL: http://individual.utoronto.ca/rbarney/kalon.pdf (Дата обращения 15.01.2014).

67. *Barney R.* The Carpenter and the Good // Pursuing the Good. Ethics and metaphysics in Plato's Republic. Edinburg, 2006. P. 293–319.

68. *Bréhier É.* La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Études de philosophie antique. P.: Presses universitaires de France, 1955.

69. *Brennan T.* The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate. Oxford: Clarendon Press, 2005. 327 p.

70. *Boeri M.* Aristotelian Elements in Early Stoicism // Liverpool Classical Monthly. 1993. Vol. 18. № 3. P. 37–39.

71. *Boeri M.* The Stoics on Bodies and Incorporeals. The Review of Metaphysics. 2001. № 54. P. 723–752.

72. *Davidson W. L.* The Stoic Creed. Edinburg: T & T CLARK, 1907. 274 p.

73. *Donahue J. R.* Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria // Traditio. 1963. Vol. 19. P. 438–446.

74. *Dyroff A.* Die Ethik Der Alten Stoa. B.: S. Calvary & co., 1897. 410 p.

75. *Engberg-Pedersen T.* The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. Aarhus: Aarhus University Press, 1990. 278 p.

76. *Forschner M.* Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. 227 s.

77. *Gould J. B.* The Philosophy of Chrysippus. Leiden: Brill, 1970. 222 p.

78. *Guckes B.* Zur Ethik der älteren Stoa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. 208 s.

79. *Guthrie W. K. C.* The Greek philosophers: from Thales to Aristotle. L.: Methuen & Co., 1950. 168 p.
80. *Gräser A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin, NY: De Gruyter, 1975. 224 s.
81. *Hahm D. E.* The Origiens of Stoic Cosmology. Ohio: Ohio State University Press, 1977. 292 p.
82. *Inwood B.* Stoicism // Routledge History of Philosophy. Vol. 2. L., NY: Routledge, 1999. P. 222-252.
83. *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford: Clarendon Press, 1985. 342 p.
84. *Irwin T.* Aristotle // A Companion to Epistemology (Blackwell Companions to Philosophy). Second Edition. T. 4. Ed. by J. Dancy, E. Sosa, M. Steup / Willey-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010. 799 p. P. 240–244.
85. *Jedan C.* Stoic Virtues: Chrysippus and the religious character of stoic ethics. L., NY: Continuum. 2009. 230 p.
86. *Long A. A.* Stoic Studies. Berkeley–Los Angeles–L.: University of California Press, 2001. 309 p.
87. *Mansfeld J.* Stoic Definitions of the Good (Diog. Laert. VII 94) // Mnemosyne, Fourth Series. 1989. Vol. 42. Fasc. 3/4. P. 487–491.
88. *McCabe M.M.* Indifference Readings: Plato and the Stoa on Socratic Ethics // Classics in Progress. Ed. T.P. Wiseman. Oxford: Oxford University Press for The British Academy, 2002. P. 363–398.
89. *Nebel G.* Der Begriff des Καθῆκον in der alten Stoa // Hermes. 1935. Bd. 70. S. 439–460.
90. *Nussbaum M.* Aristotle's «De Motu Animalium». Text with translation, commentary, and interpretive essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton, N.J.: Princeton University press, 1978. 430 p.
91. *Passions* and perceptions / Ed. by J. Brunschwig, M. C. Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 364 p.

92. *Pohlenz M.* Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. 490 s.
93. *Problems* in stoicism / Ed. by A. A. Long. London: The Athlone press, 1971. 257 p.
94. *Reiner H.* Der Streit um die stoische Ethik // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1967. Bd. 21. Heft 2. S. 261 281.
95. *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 300 p.
96. *Sambursky S.* Physics of the Stoics. L.: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1959. 153 p.
97. *Schniewind A.* Remarks on the 'spoudaios' in Plotinus I 4 [46] [Электронный документ]. URL: http://bu.edu/WCP/Papers/Anci/AnciSchn.htm (дата обращения 15.01.2014).
98. *Sellars J.* Stoics Against Stoics in Cudworth's A Treatise of Freewill // British Journal for the History of Philosophy. 2012. Vol. 20. Issue 5. P. 935–952.
99. *Sorabji R.* Emotion and Peace Of Mind: From Stoic Agitation To Christian Temptation. Oxford: Oxford University Press, 2000. 499 p.
100. *Striker G.* Plato's Socrates and the Stoics // The Socratic Movement. Ed. P.A. Vander Waerdt. Ithaca: Cornell University Press, 1994. P. 241–251.
101. *The philosophy* of Zeno. Ed. by T. Scaltsas and A. S. Mason. Larnaca: Master Print Demetriades Bros Ltd, 2002. 380 p.
102. *The Cambridge* Companion to Stoics / Ed. by B. Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 450 p.
103. *Tieleman T.* The Art of Life: An Ancient Idea and Its Survival // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. 2. Вып. 2. С. 245–252.
104. *Tieleman T.* Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and refutation in the *De Placitis* books II–III. Leiden, NY, Köln: Brill, 1996. 307 p.
105. *Tieleman T.* Chrysippus' on Affections. Reconstruction and Interpretation. Leiden, Boston: Brill, 2003. 346 p.

106. *Topics* in Stoic philosophy. Ed. by K. Ierodiakonu. Oxford: Oxford University Press, 2001. 259 p.

107. *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of the early Stoic Ethics. Wiesbaden: Steiner, 1974. 140 p.

108. *Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à St. Augustin. Louvain; P.: Desclée de Brouwer, 1945. 574 p.

109. *White N. P.* Stoic values // The Monist. 1990. Vol. 73. No. 1. P. 42–58.

110. *Wundt W* Ethics: An Investigation of the Facts and Laws of the Moral Life. L.: Swan Sonnenschein & Co. Lim, NY: The Macmillan Co, 1906. 399 p.

Справочные издания

1. *Античная* философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 896 с.
2. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь / Под ред. С. И. Соболевского. Т. 1–2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1905 с.
3. *Энциклопедический* словарь Брокгауза и Эфрона. Т. 62. СПб.: АО «Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон», 1901. 957 с.
4. *A Greek-English* Lexicon / Compiled by H.G.Liddell, R. Scott; revised and augmented throughout by H.S. Jones with assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press: 1996. 2036 p.
5. *The Stanford* Encyclopedia of Philosophy [Электронный документ]. URL: http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/stoicism (Дата обращения 15.01.2014).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

МДГ – *Материалисты* древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. / Общ. ред., вступ. ст. М. А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955. 238 с.

ФРГФ – *Фрагменты* ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмологий до возникновения атомистики / Изд. подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.

ФРС – *Фрагменты* ранних стоиков. Т. I – III. Пер. и ком. А. А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998–2010.

DL – *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.

DK – *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1951. (repr. Dublin/Zurich, 1966).

SVF – *Stoicorum* veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I-III. Lipsiae, 1903-1905. (Stuttg., 1968).

Сочинения Аристотеля

EN – Никомахова этика

EE – Евдемова этика

MM – Большая этика

Cat. – Категории

An. Post. – Вторая аналитика

Сочинения Платона

Apol. – Апология Сократа

Resp. – Государство

Euthyd. – Евтидем

Lys. – Лисид

Prot. – Протагор

Alcib. – Алкивиад I

Symp. – Пир

Theaet. – Теэтет

Men. – Менон

Gorg. – Горгий

Сочинения Ксенофонта Афинского

Memor. – Воспоминания

Сочинения Цицерона

Ac. post. – Учение академиков (Кн. 1)

De fin. – О пределах добра и зла

Сочинения Плутарха

St. rep. – О противоречиях стоиков

Сочинения Секста Эмпирика

Adv. Math. – Против ученых

Pyrrh. – Три книги Пирроновых положений